目錄

一　哲學問題

一 哲學問題

相對和絕對

——答牛呆君——

我們現在把牛呆君的這一個問題提出來討論，不單只是因爲它有哲學上的興趣，而且也想從它裏面找出實踐上的意義。「這是爲什麼呢？」有人一定要問說：「相對和絕對，不是兩個抽象的哲學名詞嗎？相對和絕對，絕對和相對，任你說來說去，怕仍只是在空名詞裏打灣子，實踐的意義在那裏，和中國目前所急切要解決的民族解放問題又有什麼關係？」

「慢慢地聽我們講罷！」我們要回答他說，「我們所用的一切名詞（或概念，範疇，）原來都是現實事物的反映，世界上有現實的馬，才有馬的名詞，有資本主義制度，才有資本主義的名

詞，相對和絕對兩個名詞，也不是和現實事物離開的，甚至於在民族解放的實踐運動中都有聯繫。是怎樣離不開和怎樣聯繫的呢？這篇文章下面會慢慢談到。現在只先總說一句：人們所以會覺得一討論到這樣的問題就是在抽象詞句裏打圈子，是因爲他們上了舊哲學者的當，因爲那些學者忘記了名詞和事實的關聯，常常把事實拋開，單獨地玩名詞的把戲。如果我們能夠把它從抽象的半空中曳下來，使它立足在現實的土地上，那麼，就是實踐的人們也需要注意它了。

「名詞是在人用，用法不同，也就有不同的意義。學究的哲學者是把名詞拼拼湊湊，說些「相對的絕對，」「絕對的相對，」「絕對的絕對」……等等的囈語。但是我們呢？我們却要處理這些實際問題：戰爭的不可避免是絕對的麼？現階段的和平運動只有相對的意義麼？中國人必須聯合抗敵才有出路，這是相對的眞理，還是絕對的眞理？如果相對眞理和絕對眞理不能分開，那麼兩者中間有什麼關係？我們要解答這些問題，還要把這些解答應用到更實際的日常生活中去。」

在我們的生活中，常常有絕對主義的鬼魂在作祟，這是我們首先要注意的。思想進步的青年們，誰都相信世界是不斷地在變化，社會是不斷地在發展，現社會的不良制度，只在現在的階段才會存在，將來終有一天要消滅的。但這只是一部分進步的人的思想。我們現在還可以遇到許多另外的人，他們還在相信天命，以為世界上的一切，都是有一個最高的主宰在那裏安排好了，永遠不能改動的，生活的痛苦，也只能怪命運。這就是絕對主義的一種，因為它把世界看做絕對的主宰所玩的絕對不變的把戲，一切事物都是絕對的，依着絕對的秩序安排在那裏。這只是就很大的世界觀方面來說，如果我們從一些比較小的事情來說起，就更明白絕對主義是怎樣有時會支配着我們。

卽使是進步的，覺悟的青年，我們也常常看見這樣的毛病：他們常常寫信來說：「我的環境太惡劣了，這樣的環境和我不能相容，我必須離開它，到較好的地方去生活，或者請你們把救國團體的關係介紹給我，讓我好到裏面去痛痛快快地工作。」這樣的見解，也正是無意中被一種絕對主義的思想所支配了。雖然這種見解的主人翁是進步的青年，接受了新思想，懂得世界是

變動的，懂得中國人現階段的任務是救亡抗敵。然而他們沒有把自己的進步的思想，無遺憾地應用到個人的生活態度上去，他們對於自己的生活，仍是用固定的，非變動的，絕對的觀點去觀察，不錯，他們的環境實在黑暗，然而他們忘記了黑暗也可以打破，前進青年的努力，可以使環境變動，他們周圍的人是不覺悟的，然而他們忘記了不覺悟的人也會變動，在一定的情形之下，也有走到覺悟的路上去的一天。他們把黑暗固定化了，把不覺悟絕對化了，以爲這全沒有變好的可能。於是就絕望地叫道：「我沒有辦法了，我的生活環境已經不能容納我，讓我到另外的更光明的天地裏去吧！」

我們接到這樣的青年們的來信，就不能不回答他們說：「你的想法是錯了，你以爲自己的環境壞，要逃出這黑暗圈，是錯誤的。逃避不是生活的正當方法。因爲在目前的社會裏，就根本沒有一塊完全光明的地方，你逃出了自己的環境，仍然要走進一個新的黑暗圈裏，逃避也是無用。但你用不着悲觀，因爲光明是從黑暗中打出來的，不打破黑暗，不會有光明，所以你應該留在自己的環境裏，盡可能的實行你進步者的任務——打破黑暗。你不要把黑暗看得太絕對了！」

由這一個實例裏，我們可以知道，絕對主義是要反對的，它使我們不肯從眼前現實裏去工作，去奮鬥，只夢想着另外的光明地方，或者想逃避現實。絕對主義是和事物的眞實情形不符合的，因爲事物都會變動，黑暗的社會也會發展成光明，不是絕對的黑暗。光明的東西也是從黑暗中孵化出來的，不是天上掉下來的絕對的光明。

要把握新哲學和新社會科學的眞確意義，也要反對這絕對主義，否則口裏雖然談新哲學，實際上仍成了觀念論者。這個哲學和社會科學的出現，是要我們在現實的黑暗社會中，用種種的方法去促進將來的社會和目的的實現。有些誤解這種科學的人，他們把將來的社會看成一個理想，很性急地想馬上就在世界上建立起來，而不知道從現實社會裏促進它。雖然他們所懸的理想好像和新哲學新科學一致，但實際上他們是太看重理想，而忘記了現實，所以還是一種觀念論（一切的觀念論大部分都是絕對主義。）我們當聽到所謂「左傾幼稚病」的名詞，就是這一種絕對主義的作祟，因爲他們把新社會科學的理想看得太絕對了（卽忘記了它是從舊社會中孵化成的。）

事物不是絕對不變，絕對主義是不可信的。那麼，我們是不是可以反過來，相信相對主義，主張一切都只是完全相對的麼？

× × × ×

我們先要說：我們不能不承認事物都有相對性。因為事物都在變動。我們既然承認自己的黑暗的生活環境終有變好的一天，那我們同時也就不能不承認，黑暗只是在今天存在，只要我們看清楚了社會發展的道路，依着這道路奮鬥下去，那麼，明天或後天總有發見光明的時候。這就是說，黑暗是有相對性的，是和今天的時間相對的，或者是和我們的不努力相對的，我們不努力一天，黑暗勢力就可以延長一天。同時光明也有相對性的，社會的發展雖然有光明的前途，但這前途不會突然自己掉下來，而需要我們去促進，也不是憑空地輕易地就可以由我們建立起來，而是需要我們在現實社會中為它奮鬥，努力，它的出現和我們的努力是相對的。

但我們這樣說，並不是就要相信相對主義。事物的相對性是必須承認的，因為事物是不斷地變動，沒有絕對的永久的存在。但承認了事物的相對性，並不就是要相信相對主義。相對主義

得什麼都不可信？因爲它把事物的相對性太誇大了。它使我們這樣想：「什麼都還不是一樣，黑暗也好，光明也好，都是相對的，都沒有一定的標準，世界上也沒有什麼真理，因爲真理都是相對的，我說是真，別人也會以爲是假。生活也是一樣，何必努力奮鬥呢？將來的光明也許只是我心裏的空想，何必爲它白白吃苦？混得一天算一天，這就是過日子的方法。」

相對主義把相對性太誇大了。誇大到使我們不能相信一切，使我們懷疑一切，相對主義就是一種懷疑主義。人們觀察事物，懷疑是要的，但弄得懷疑一切，在生活上思想上沒有一點東西可把握，只圖目前混日子，那就糟了。

這一種相對主義或懷疑主義是有毒的，但在青年人中間，受這種毒的人比較少，青年人因爲熱情很高，容易被絕對主義作祟，但很少中相對主義的毒。這種毒多半在老年人的身上作用着，或者染着暮氣的青年人，也會有這種傾向。他們大抵是受着打擊而經不起打擊的人，沒有向前鬥爭的勇氣，容易和眼前的惡劣勢力妥協。因此，右傾的毛病，一部分也就是來自相對主義的。

如果說絕對主義是青年病，那麼相對主義就是一種老年病或成人病。（當然我們也不能否認

有老當益壯，愈老而愈更有銳氣的人，所謂老人病不過是一個比喻罷了。）

× × × ×

相對主義把相對性過分誇大，誇大成一種病態的歪曲思想，這是我們要反對的，在前面已經講明白了。但我們並不是要完全反對事物的相對性。我們既承認事物的變動性，就不能不承認它的相對性。不過這種相對性和懷疑一切的相對性不同，這種相對性只指出了事物的變動，却不否認這變動中有一定的規律，法則，有一定的來由和前途，所以，雖然並沒有把現在的東西看做絕對永久，但也並沒有否認了世界發展的一定秩序和旋律。這就是說，它並不像相對主義那樣懷疑一切，不相信任何規律。它雖然承認相對性和變動性，同時也沒有忘了變動中的一定的東西，有規律的東西，這也就是說，它在相對性中，仍然看出了一種絕對的東西。絕對的東西包含在相對之中，相對主義就看不到這一點，這就是它和相對主義的不同。

譬如說，中國的民衆現在都要求全國一致起來抗敵，這樣的事，自然是相對的，因爲這是在近幾年來才最感迫切的需要。在七八年以前，我們自然也要反對帝國主義的侵略的，但那時還

沒有把全國的怒火集中到一個東亞帝國主義者的身上。在將來呢？這樣的事情也會有消滅的一天，因爲全國解放的要求，是來源於敵人的加緊的壓迫，是和這壓迫相對的。如果有一天，帝國主義的敵人失敗了，或者因爲他們本國的變化，停止了對我們的進攻，我們也自然不會再無緣無故地要把反抗的火燄燃燒在他們身上。抗敵救亡的要求，是會變化的，因此也是有相對性的。

但如果我們把這相對性誇大，說：好了，這樣的要求只是暫時的東西，也許明天又不同了，也許後天又再有一個變化。我們卽使不必爲這樣的要求而努力，也沒有什麼要緊，因爲今天的事明天會變得怎樣，我們是全不知道，何必白費氣力呢？——這就成爲懷疑主義了。

這樣的誇大，當然是很不對。我們雖然承認，全國一致抗敵只是民族解放運動的現階段的要求，在「現階段」這一點上有它的相對性，但同時我們又不能不說，在現階段上，用全國一致抗敵來實行民族解放運動是絕對必要的事，除了這一條路以外，在現階段上，絕對沒有第二條路可走。總之，在發展觀點上，每一件事物都是有相對性的，但在發展的每一階段，必有一定的規律，一定的事物的出現，這又是絕對的。相對的東西，總包含着一定的絕對的東西，絕對的東西，是

作爲相對的東西的每一個必然階段而表現出來。這就是兩者的關係。

說到相對眞理和絕對眞理的關係，也是一樣。眞理是不斷地發展的，我們決不能一次就把握到世界上一切的眞理，我們的眞理是一步步地深化，每一個時代，我們所能夠把握到的眞理，都有一定的限度，在這一點上，它是相對的。但同時，我們每一個時代所把握到的眞理，都是以一定的程度把握到了事物的眞實性，都能把眞理推進了一步，這又是絕對不移的。我們今天所知道的眞理，一定比昨天所把握到的更深刻，更進步，這一點是不容我們懷疑的。因此，凡是我們所把握到的眞理，都是有着相對的基礎（因爲它不斷地發展）而同時又有着絕對的內容的。

談得太多了，問題也大致已經解釋明白，眞理的問題請讀者另外去參考別的哲學書，此地不多講了。

世界觀的確立

——答青年平君——

世界觀的苦悶，在青年學生和智識份子中間是常常有的。在最苦痛的境地裏生活的民衆，就不會有世界觀的苦悶。因爲他們的全副力量都要用來爲生活掙扎，「要活」就是他們唯一的思想，唯一的世界觀。生活地位較好的智識份子或青年學生就不然，他們除生活之外，還有一點餘暇來研究，思索，他們在書本子上，以及從教師的口裏，聽得了各種各樣的世界觀，這些世界觀都給他們有相當的印象，影響。於是他們就不能不比較，選擇，究竟什麼才是正確的世界觀呢？他們一定要確定，要把握到一種正確的世界觀，才能夠堅定地向前去生活，奮鬥，否則就苦悶，徬徨，不知道走那一條路好。

最近有一位青年平—君的來信，就訴說這一種苦悶。他的苦悶是對於唯物論和唯生論兩種世界觀不知選擇那一種好。這是目前一般學校裏的學生所常感到的。他們一方面從自己的研究中接受了唯物論，知道了唯物論是目前世界上最進步的思想，然而一方面又在學校一部分教師的口中聽來了唯生論，也說唯生論是目前最純粹的世界觀。當他們在兩者中間不能作一個決定的時候，他們就徬徨了。平—君說：「近來唯物論和唯生論在腦中打架，弄得不開交，痛苦極

了——什麼事情都不高興去幹！唯物論大家都知道，唯生論據主張的人說就是中山先生思想的哲學基礎，說是取唯物論和觀念論而成，使我們莫明其妙！先生如能公開的答覆我們，彼此才算是盡了本分——民族復興。對於這樣的事情弄不清，恐怕就是立足點不穩的緣故吧？」

這確是立足點沒有弄穩的緣故。立足點不容易穩定，是智識份子的壞處，然而，如果他們一旦堅定地把握到正確的世界觀時，他們所了解的也會變成更深刻更明白，這是他們的優點。他們應該發揮自己的優點，除去自己的弱點，因此，世界觀的確立在他們是很必要的事。

現在我們就給平君做一個答覆，希望他能走上堅定的道路——

先說唯物論吧。唯物論常常被人誤解，以為這就等於「唯利是圖」主義，以為唯物論者所要的只是吃飯，精神上的安慰，一點也不需要。如果唯物論真是如這樣誤解的東西，那麼中國目前賣國的漢奸，通通都可以稱做唯物論者了。因為他們做漢奸的唯一目的，也不外是做官，拿錢，做走狗的精神痛苦，是滿不在乎的。然而這並不是真的唯物論，就是漢奸自己，也不一定肯承認他們是唯物論者。譬如鄭孝胥之流，不是還滿口講仁義道德，孔孟王道，精神文明的麼？

唯物論（尤其是新唯物論）的主張，並不是要完全抹煞了精神，而只是認爲：物質先於精神，物質是精神的基礎。譬如說勞苦大衆，因爲他們的物質生活是等於在死亡線上掙扎，他們的物質生活逼着他們拚命地爲生活而掙扎，於是他們精神上，思想上所有着的唯一中心觀念，也只是「要活，」「要和壓迫自己生活的一切勢力苦鬥。」在北平一帶的學生，物質上受民族敵人的壓迫太切近了，所以他們精神上的抗敵救亡意識也特別迫切，雖然各地學生也同樣知道要抗敵，然而比較起來，情緒的熱烈，團結的堅強，行動的不屈不撓，仍是要首推北方。

論到民族復興或民族解放，唯物論也是把物質的復興或解放放在第一位。譬如要我們的廣大民衆，講淸潔衞生講節儉的美德，首先就要有淸潔和節儉的物質條件存在才行。窮到四季只有一套衣服，連換洗的也找不到，那哪裏還可以談淸潔？窮到連肚子也吃不飽，活命還恐怕來不及，那哪裏還用得談節儉？民族復興必須在文化上，也就是精神上有復興的表現，這是當然的，然而必須先使民衆在物質生活上有了復興的希望，至少要在物質基礎上有保障，然後才說得上精神上的復興。抗敵救亡，收復失地的要求正是爲要獲得物質的保障，不然，物質上已被敵人

奴役了，精神上還有自由麼？

唯物論不是要抹煞精神，不過是要把物質當做第一位，精神當做第二位。但也並不是輕視精神的作用，精神對於物質的反作用，唯物論也是非常重視的。民衆在精神上或思想上對於救亡抗敵的覺悟愈更堅決，愈更廣泛，那麼物質上的實際的救亡運動就會愈更堅強，愈更宏大，不過，精神上的覺悟，是必須以物質的要求爲基礎的。當民衆的生活已經在敵人的威脅之下的時候，如果還有人想要講精神文明和忍讓的王道，那就不會被民衆所接受，這樣，精神的要求不能不以物質的要求爲根據，而唯物論的眞理也就在這裏了。

這樣說時，對於唯生論的問題也就容易解決了，當生活受到威脅的時候，人們自然要努力求得生存，當民族的生存受到敵人的危害時，民族就要以抗敵救亡的手段來爭取民族的生存。如果是站在這樣的觀點上來看，那麼唯生論也未嘗沒有一部分的眞理，甚至也有一部分近於唯物論的眞理。因爲生的要求，正是一種生物或一個民族的物質要求。如果唯生論能把它的這一方面發展出來，使它成爲一種抗敵救亡的理論基礎，那對於今日的民族救亡運動，就有很大

的利益。

但我們要注意的是，不論民族的生存或個人的生存，也首先要以物質的生存爲基礎。生活沒有保障，就要叫民衆講精神道德，是做不到的。講精神文明的人常推崇孔孟的道德，然而孔孟說出來的話，有時也會使精神文明家失望。譬如孟子說「無恆產而有恆心者，唯士爲能。」沒有恆產（物質保障）而要想有恆心，不是一般民衆做得到的，只有士（做官階級）才可能做到，因爲稱爲士的人，即使沒有恆產，也可以搖脣鼓舌，以幹政治活動來維持生活，在這些地方，可以看出物質的力量，就是大體上主張觀念論的孟子也無意中不能不說出唯物論的眞理來了。

唯生論如果要貫徹它的眞理性，就不能不把物質放在第一位，把精神放在第二位，如果拋開民衆物質生活和民族物質生存的保障（如國土的保障，）空談精神生活，禮義廉恥，清潔衛生，那就會看重了精神，骨子裏走進了觀念論的圈子裏。如果又要談物質的建設，又要談精神的道德，兩者沒有正確的關聯，不依着物質生活條件的要求來談精神文化，這就是使物質和精神平行而不相關聯，那就是等於物心並重二元論。如果能把「生」的基礎放在物質基礎上，那就

是和唯物論有了共通點。目前的唯生論，實在有着這三種傾向，三種前途。爲民族的生存計，爲民衆的生活計，爲眞理的勝利計，我們是希望它加強最後的一種傾向，而走向最後的一種前途的，因爲前兩方面是它的缺點，最後一方面才是它的優點。

這樣，李君的頭腦裏打架的問題，是不難解決的。在目前，我們確定自己的世界觀，是要以民族的物質利益爲前提，因爲我們最受威脅的就是民族的物質生存。對於任何一派的哲學，我們所抱的態度並不是要絕對打倒或絕對擁護，而是要採取它的有用的一面。而是要發展它對民族物質生存有利的一面，清除它的有毒的一面。對我們自己，能夠確立唯物的世界觀是正確的，因爲這樣我們才可以徹底地來擁護民族的物質利益，然而對於別人，我們不必勉強他一定來相信唯物論，只要找出他們的好的一面，督促它，提攜它。譬如有人說：「我們唯一的需要是生活，是生存，」那我們就可以回答他說：「是的，但我們尤其要先確立物質的生存，和物質的生活！」一這樣，我們是不但確立着自己的世界觀，而且是在實踐上把它活用了。

關於「形式邏輯與辯證邏輯」

——答張友仁、瞿鳴皐君等——

（一）

思奇先生：我是讀書生活的長期讀者，對於先生的哲學講話，尤其愛讀。哲學講話（按即大衆哲學）編成單行本出版後，我又買了一本來再讀過一遍。我能夠懂一點哲學知識不能不感謝先生，因爲平素我對於別的哲學書，總是會感到頭痛的。自然，我讀了哲學講話以後，並不會就感到充分的滿足，正如讀書與出版的倩之先生所說，這本書的分量很少，又要用通俗的筆調反覆詳明地解說一切複雜的哲學問題，自然是不容易透徹發揮的。好在這本書巳把基礎知識給與了我，我可以從此作進一步的研究了。

前兩天聽朋友說，研究與批判第二卷二期上有好幾篇文章，對於哲學講話攻擊得很利害。

我平素是不看研究與批判的，總見了這消息，我就去買了一本來看，因爲哲學講話出版以來，我從各方面所聽到的大抵都是同情的聲音，有時也見過一點批評，那也是善意的指摘，對於全書的意義都是抱着同情態度的，現在却有人來加以攻擊，不是値得注意的事嗎？

我把研究與批評買來一看，才知道它的編者就是葉青，我才恍然明白爲什麼他們要攻擊哲學講話了，因爲讀書生活曾屢次地批評過葉青的錯誤啊。

但我終於開始讀他們的文章了。攻擊哲學講話的文章，在那一本書裏竟有了三篇，差不多佔去了五分之一的篇幅。他們對於大衆所愛讀的這部哲學講話，竟是用這樣大的火力來進攻，好像一定要把它形容成毫無意義和價値的東西才肯甘心似的。這引起了我一種奇怪的感覺，彷彿聞見了墨索里尼的毒瓦斯的氣味一樣，我總覺得似乎有點什麼惡毒的用意在裏面似的。

三篇文章裏，態度最壞的是「讀哲學講話以後」一篇，東挑一句，西剔一段，說是艾思奇不懂這樣，不懂那樣。其餘兩篇，還比較帶一點學術的態度，我不知道先生看見了沒有？我覺得先生應該細細地把它看一看，給它一個很好的反攻。

依我的意思，我們應該特別注意葉青的「形式邏輯與辯證邏輯」那一篇。因爲這一個問題，是唯物論裏的最根本的一個問題。解決了這一個問題時，另外一篇文章裏所提出的「內因論與外因論」的問題也就容易解決了。

我自己曾努力地思考了一下，發見葉青在這問題上有幾點錯誤，特爲寫在下面，請先生來一個詳細的指教。

第一，葉青口口聲聲說他自己沒有把形式邏輯和辯證邏輯同等看待，也承認「後者吸收前者，代替前者。」也就是說後者把前者揚棄了，否定了，然而他所理解的揚棄和否定是什麼呢？他說揚棄不是簡單的拋棄，否定不是簡單的否定。這一點似乎是對的，因爲揚棄是一方面把消極的東西拋棄了，否定了。一方面又得把積極的東西加以批評和改作，而保留下來，這當然不是簡單的拋棄。然而我們要注意的是，葉青說出這句話來，並不表示他有這種正確的理解。他是要把我們引到另一個極端：他把揚棄裏的保留，當做了簡單的保留，當做無批判的保留。他以爲辯證法的揚棄形式論理學，不過是劃定一個小範圍把它簡單地保留起來，並不是批判地包攝在

自己的內部。他說：「從前以形式邏輯支配一切研究領域，現在則把它局限在相對的靜態中。」這樣，我們否定形式邏輯，只能在它的應用範圍上否定，而不能否定它的質了。這不是簡單的保留是什麼？這不是在本質上承認形式邏輯和辯證法有同等意義了嗎？

第二，葉青雖然在口頭上承認運動是絕對的，靜止是相對的，好像已經沒有把靜止和運動同等看待了，然而這只是口頭上的，實際上他已經把兩者同等看待了。他說：「運動是靜止的積累，靜止是運動的停留，兩者相生相成，互爲規定。」這就是葉青對於運動和靜止的關係的理解：運動不過是靜止的積累！世界上的運動也會停留，兩者是互爲規定的！據我所知，靜止只是運動的特殊形態，決不是運動的停留，運動也決不是靜止的積累，如果簡單的只是靜止的積累，那才是根本「不成其爲運動，」根本把運動解消在靜止裏了。他說「運動在其時間的經過中不能沒有空間的停留，」這表明他根本不懂得用辯證法來理解運動。運動的東西，在空間的任何一點上，都是同時停留而同時又不停留的，這是運動的矛盾的統一，沒有這矛盾的統一，單只有停留，是怎樣積累也不會成爲運動的。葉青在這裏明明忘記了用矛盾統一律來理解運動，這可以

看出他的眞面目是什麽？

第三，他說「認識中國經濟，顯然是靜態的研究。因而問題底提出，無疑地是站在形式邏輯底觀點上的……。」這一點，他明明是對形式論理學讓步，好像中國的經濟性質問題，定可以用形式邏輯來解決了，這是不會有的事吧？但葉靑也說出了很多的理由，粗心的讀者總不容易看出他的錯誤，請你也詳細批評一下。……

——張友仁君來信——

（二）

關於哲學講話的批評，有很多讀者來信問到。因爲批評是從各方面來的，意見也各式各樣，也有同情的，也有不同情的，也有善意的指摘，也有惡意的攻訐。我想另外做一篇文章，做一個總的答復，順便也來一個自我批評，作爲該書第四版的自序。在這裏，單單對於張瞿兩君所要求解答的形式邏輯與辯證邏輯的問題來討論一下。這一方面是因爲，正如張君所說，這問題是最根本的問題，另一方面也因爲葉靑在這問題上是用專文來和我論難，所以我也用專文回答他。

我們也同樣從形式邏輯和辯證邏輯的根本定律說起。在形式邏輯的三個定律（同一律，矛盾律和拒中律）裏最根本的是同一律，其餘兩個可以說是從同一律引伸出來的，所以，爲要節省篇幅，我們不妨單舉出同一律來說。它的公式是，A是A。意思就是說：「一件東西是和它的本身同一的。」

辯證法的公式，據葉青說是「在A是A之外，同時又主張A不是A。」我們可以說簡單點，即：A是A，同時又不是A，這是和形式邏輯的同一律相反的，它的意思就是說「一件東西是同時和它本身同一，而同時又不同一。」

就在這兩個公式裏，我們已經可以看出形式邏輯和辯證法的關係來了。即在辯證法，是要同時看出一件東西本身裏的同一和不同一。而在形式邏輯，却只看見了「同一」這一面。辯證法不僅只看見這一面，因此它能夠把形式邏輯包攝，「吸收」揚棄形式邏輯所看不到的，辯證法能夠看到形式邏輯已看見的東西，辯證法不但看見而且加以改造，加以深化。

以上所說的一切，似乎和葉青並沒有什麼不同，似乎也是葉青說過的。但是，讓我們更具體

地來研究一下，就可以知道口口聲聲說別人「根本不懂證辯法」的葉青他自己究竟懂得多少？

首先，我們要注意辯證法是怎樣「吸收」形式邏輯。辯證法吸收形式邏輯，是要經過消化，經過改作，溶化成自己的血肉的，不是簡單地把它請進自己的房子裏來，劃給它一個地盤，就以爲這是把它高揚了。曲解辯證法的人，常常把「A是A，同時又不是A」機械地拆散成兩個形式邏輯的命題，以爲只要一方面承認A是A，另一方面又承認A不是A，就算是辯證法了，他們不知道，這兩個命題的關係，並不是「一方面」和「另一方面，」而是「同時，」是互相滲透，兩個命題是整個的統一，不是機械的結合，所以也不能那樣機械地拆散。然而他們把它拆散了，結果就把辯證法理解成折衷主義，在表面上，他們也會播弄辯證法的言詞，承認要「以辯證法爲嚮導來行理論的思維，」而在實質上，他們的辯證法，只是許多形式邏輯命題的折衷的結合。表面上好像是運用辯證法來揚棄形式邏輯，實質上卻把辯證法解消在形式邏輯裏。

辯證法的揚棄形式邏輯，固然不是單單的拋棄，它是同時把形式邏輯裏的積極的東西吸

收了的，但這吸收正如張君所說，也並不是單單的保留，而折衷主義卻全把我們引到這一個極端。它說：形式邏輯在辯證法裏仍有着地盤的，不過範圍縮小了一點，在全體上看，是辯證法領導着，「統攝」着，而就一部分看來，仍十足地支配着形式論理學。」葉青的辯證法，就是這種折衷主義的曲解的一例。

例如就歸納法和演繹法來說，葉青也承認這兩種方法是建立在形式論理學上，並且要給辯證法揚棄了的。「辯證法統攝了演繹法和歸納法，」他說，然而他所謂的統攝，是怎樣統攝的呢？「我們也可以在應用中範疇地看待演繹法，歸納法，辯證法，而爲它研究過程中之適當的場合。」這意思自然是說，整個的研究雖然是辯證法的，然而在過程中的各個場合，有時就要用歸納法，有時就要用演繹法，這些方法結合起來，就成爲整個的辯證法研究過程。

我們知道，歸納法是要從許多複雜的個別事物中找出它們一般的單純的共通點，它採取的路徑是分析。演繹法是用一般的原理來說明特殊的事物，它的路徑和歸納法相反，是綜合。歸納法是從特殊到一般，從具體到抽象；演繹法卻相反，是從一般到特殊，從抽象到具體。如果照葉

靑所說：我們「用辯證法於研究，斯演繹法和歸納法就在其中，」而歸納法和演繹法在辯證法的整個研究過程裏又是各有適當的場合的，那麼，整個的辯證法，就不過是這裏一個演繹法，加上那裏一個歸納法，這樣機械地折衷地結合起來的罷了。

葉靑也許會說，就是用辯證法研究事物，也仍是要從許多具體的個別事物開始，走向一般法則的發見，再從一般法則，應用到個別的具體事物上去。在前一段過程，就是歸納法適當的場合，後一段過程則是屬於演繹法。其實這是錯誤的。在辯證法裏，從個別到一般的這段過程上，雖然也用到普通歸納法裏的觀察，比較，分析等方法，然而只是作爲一個要素應用它。除非不要辯證法，不然，就在這從個別到一般的上昇階段裏，也得要貫澈着辯證法的方法，而不能把歸納法囫圇不化的擺在這裏。歸納法在這裏只走着分析的路徑，只從複雜多樣的事物裏抽出簡單的一面的定規。辯證法在這裏却不單只分析，同時也在綜合，不單抽出簡單的一面的規定，並且要找出全面的矛盾統一的規定。再就從一般到個別的研究過程來說，依照葉靑的話，那麼，這過程應該是屬於演繹法的適當的場合，只走着綜合的路徑，只把一般的法則應用到個別的事物上，

綜合到個別事物上就行了。其實在這裏也得要貫徹辯證法，辯證法在這裏不單只是應用法則，不單只要綜合，在應用和綜合的同時，還要就那個別事物所具有具體條件加以分析，發見出新的特殊的矛盾動向。這樣，不論從個別到一般，或從一般到個別，我們的方法根本都是辯證法的。歸納法和演繹法只各自作爲研究過程中的要素而被應用，它不能離開另一要素而獨立存在，它雖然並不是簡單地被拋棄，但也不是簡單地被保留，而是被吸收，被消化，被改作。因爲辯證法本身是整個的辯證法，而並不是歸納法和演繹法拼湊成的。

葉青的這種辯證法的曲解在他解釋動態和靜態的關係上，也可以看出。他雖然在口頭上承認運動的絕對性和靜止的相對性，而在實質上他已經把運動和靜止同等着待：「兩者相生相成，互爲規定。」他全然不懂得絕對是什麼意義，相對又是什麼意義。正如張君所說，靜止只是運動的特殊形態，靜止的東西，本質上仍是運動的。譬如事物在量變的過程中，它的性質不變，這時，在性質方面，我們可以說它是相對靜止的，然而在量的方面，它始終是在運動。石頭在表面上不變不動，然而他的內部仍不斷地進行着量變（雖然很緩慢）的過程。封建社會的變化常常

很遲滯，但你不能說它沒有變化。因爲相對的靜態根本上仍是動態的一種表現，所以對於相對的靜態，我們也仍然要用辯證法去研究，才能夠看得很深刻。我們並不是說用形式邏輯研究會全無所得，但形式邏輯只能看見靜止的一面，並且會誇大了這一面，而忘記了根本的動態。既然有了辯證法，能夠爲我們抓着全面（形式邏輯的一面也包攝在內）那我們就不必仍然要用形式論理學來把握它了。像葉青那樣，以爲相對的靜態可以單靠着形式邏輯來完全把握着，以爲在這裏還應該永遠保留形式邏輯的地盤，這不是一個極其庸俗的曲解嗎？

我並沒有說過揚棄就是簡單的拋棄，我對於這問題並沒有寫過一個「是」字，而葉青却用這一個字來向我栽誣。我不過是說，辯證法吸收形式論理學，並不是簡單的保留，而要加以改作，消化，經過改作和消化而吸收以後，牠已成了最高的方法，自然就不能再另外給形式邏輯闢獨佔的地盤了。如果再給它闢了獨立的地盤，不論你口上怎樣說，不論你怎樣聲明自己並沒有把形式邏輯和辯證法同等看待，但兩下的地盤既是不能互相侵犯的，這在實際上已經是對等的關係，已經是同等看待了，言詞是不能長久掩飾鐵的事實啊。你說人是淺嘗者和曲解者，且先

問你對於別人的話深會了沒有，且先問你對於辯證法和折衷主義的分別懂得了沒有？

這折衷主義的曲解，在他論到中國經濟性質研究的問題時，更是一個很好的暴露。他以爲「認識中國經濟底性質，顯然是靜態的研究，因而問題的提出無疑地是站在形式論理學上的」。葉青的意思，是認爲中國社會發展的研究，才是動態的研究，才是辯證法的問題。而「形態，性質，關係等」的研究，却是靜態的研究。這是多麼顯明的折衷！其實性質關係等的問題，是發展的問題的起點，沒有這起點，也就沒有發展，葉青自己也說：「要把經濟認識了，纔知道中國這個社會在甚麼進化階段，需要甚麼革命」。對於這起點，我們雖然不能把它看做發展的本身，但如果是忠於辯證法的話，我們至少要在裏面看出發展的原動力，看出種種具體的矛盾。這也就不是形式邏輯能夠把握得到的了。自然，如果你一定要站在形式邏輯上來提起這問題，那當然隨你的便，不過這樣一來，你就只能看見一面，或者成爲公式主義。這就是說，你得要用演繹法，先抱定了一個一般的公式，然後看中國經濟是什麼性質，然後依着這公式去決定中國的需要，譬如說，封建社會需要資本主義革命，這是一般的公式，你的研究答覆說中國的經濟是封建經濟，於是你

就說中國是要資本主義的革命，建立資本主義社會。這樣的演繹，在形式邏輯上自然是很通的，然而中國社會的具體條件，是不是能夠依從這公式呢？這你的演繹就管不到了，然而中國社會並不能完全從你的公式的推演，中國雖然是封建社會，然而它具體條件並不允許它依然走上西歐式的資本主義革命，也不容許建立起資本主義社會。這一切，都不是形式邏輯的推演法可以看出的，而必得要辯證法來研究才行。忠於辯證法的人，在中國經濟的認識上也得要貫澈辯證法，不能在這裏又替它割一塊地盤，給空洞的公式主義有插足的餘地。（葉青所推崇的普列哈諾夫，也正是因爲這樣而犯了公式主義的錯誤。）

我根本不認識嚴靈峯，也沒有看過他的東西，但如果他認爲中國經濟性質的問題僅僅能在形式邏輯上提出，那我根本反對他。這問題其實也可以站在辯證法上來提出，只要你忠於辯證法。葉青還在那裏批評嚴靈峯，其實在否定中國經濟問題可以用辯證法提出這一點上，他是和嚴靈峯一致的，他受了嚴靈峯的影響還不自知，嚴靈峯這位「中國老師」實際上是給他自己保留着了！

此外還有零碎的幾點要說的：

第一，他說運動是靜止的積累，靜止是運動的停留，這正如張君所說，不但是把靜止和運動折衷地結合，甚至於是把運動解消在靜止裏。這種理論，兩千年前希臘的詭辯論者早已發過了。他們把運動看做空間中的無數停留點的總合，於是就結論說只有無數停留點，而沒有運動，這種詭辨論，不料竟在「二十世紀」的葉靑嘴裏還魂，眞令人要「嘆觀止」了！

第二，「靑年是店員」這個命題，在形式邏輯裏也常常有，而且非有不可，如果嚴格地依照同一律，只能說「靑年是靑年」時，那形式論理學也就根本建立不起來了。我說「靑年是店員」裏有矛盾，是要指出形式邏輯本身也不能嚴守同一律。形式論理學者運用這命題時，當然沒有想到裏面有着矛盾，因此這命題當然不是矛盾統一律的應用，但我們仍不能否認這一類的命題在本質上已包含着矛盾的統一。伊里奇在「哲學筆記」裏也說：「就是一個簡單的判斷，也是矛盾的統一。例如『伊萬是人』這一個命題裏就有着『特殊等於一般』的意味。」這一點，不知道葉靑「懂得」否？

第三，差別的東西，當然不是矛盾，所以筆、墨、椅子之類不是矛盾，但如果是真「懂得」辯證法，「懂得」推移和變化的原理的話，就應該知道差別的東西在一定的條件下也可以轉化為矛盾，倘若這兩件差別的東西是同時同地在一起而且發生互相排斥的作用的話。譬如店員和作家，這是差別的風馬牛不相及的兩件東西。但如果一個身為店員的，對於寫作很有興趣，不滿於店員的現狀生活而努力想成為作家時，這時作家和店員兩個東西就在統一體裏互相排斥了。你能說這不是矛盾嗎？你能說這樣一個店員不是感到了生活的矛盾嗎？如果你一定死咬着善與惡，男與女等等才算矛盾，其他就不能轉化為矛盾，這種形式主義的劃分法，和張東蓀的劃分「相反，矛盾，對待」等等的舉動有什麼分別？這會是「懂得」辯證法的人的思想嗎？

第四，「青年是店員」在形式論理學裏只適合於排中律的公式「A是A，」這誰不懂？但我的着眼點，是在指出這是形式邏輯的命題，在根本上也可以找出辯證法的作用，也可以「在動的邏輯的管轄之下。」並不是要給排中律和矛盾統一律分類。「A是B或非B」的公式，其實已包含着這樣矛盾：即，「A不是A而是B」或「B可以是B也可以是非B」了，就是黑格

爾也早已這樣批評過的。但在葉青也許不容易懂。因為他始終只知道用形式邏輯的頭腦作死板的分類，而不知道推移和轉化啊。

最後，關於外因論和內因論的問題，我得要略說幾句，葉青口口聲聲說艾思奇「排斥外因」「否定外因」，這完全是瞎說栽誣。我自己已經指出來過：「談到事物的必然性，若忽視了外因，是不對的，」這是他也舉出來了的。我的意思只是：外因雖不可忽視，卻不能決定事物的必然性，決定必然性的是內因。在這一點把兩者分一個高下。葉青說辯證法必須承認交互作用，所以內因與外因必須有交互作用。然而你可知道說到交互作用，也有機械的交互作用和辯證的交互作用的分別，機械的交互作用是對等的，兩方沒有高下的，這種交互作用只能形成葉青式的折衷主義，但在辯證法的交互作用裏，兩方面卻有第一義和第二義的分別。在內因和外因的交互作用裏，辯證法是要強調內因的第一義的決定的作用。所謂「內部作用的原因纔算做必然的原因，」就是在這種意味上說的。葉青向我發出了幾個問題：「機械需要外部的動力，是不是事實，水遇外部的熱，則化為汽，是不是事實，生物的進化由於環境，是不是事實？」我當然答覆「是」

當不會簡單地加以否定。然而承認了這些事實，並不就等於承認外因能決定必然性。若你問：「動力使機械運動，是不是必然的？熱使水化爲汽，是不是必然的？」我當然也可以說是，然而如果你再問：「那麼這種『必然』的決定者，不正是動力，熱等等嗎？」那我却可以答一聲「否！」爲什麼可以說「否」？因爲，就是葉青自己也不能不承認：「外因必須依靠內因纔能成其爲外因，若是機械沒有能動性，動力就不能成爲機械的動力，水沒有汽化的性質，熱就成爲水的熱，也不能有汽出的。」

關於內因論和外因論

—— 答章倘白君 ——

（一）

思奇先生：讀完了四卷二期讀書問答裏的「關於形式邏輯與辯證邏輯，」使我恍然了悟

到很多東西。從這一篇問答裏，我才開始明白葉青對於辯證法的理解原來是一種折衷主義的曲解，我才開始明白為什麼你和其他許多研究哲學的人們要反駁這一個「新物質論者」。同時我也才明白同是標榜新哲學的人們中，原來也有冒牌貨的發賣者，處在購買者地位的我們讀者，眞不能不小心啊。

這一篇問答使我非常高興，同時也使我覺得不滿足。不是嗎？葉青們的刊物上寫了三篇文章攻擊你們，而你們只寫了這麼一篇問答去駁他。我們是在等着你們對於他們所提出的每一問題都有一個詳盡的批判，而你們只批判了形式邏輯和辯證法這一個問題，固然，這一問題是哲學上最根本的問題，是不能放鬆的，但「內因論與外因論」的問題難道又不是重要的問題？你們就可以輕描淡寫地說幾句就算了嗎？要知道，你們沒有一個很好的解說時，我們的疑團就始終不能打破，雖然由一篇文章類推起來，也可以想像到其餘，然而單單的想像，而沒有詳細知道，那是不夠的。

我現在要求你們再把「外因論和內因論」的問題詳細解說一下。對於這一問題，你們在

四卷二期上完全沒有給葉青一點批評，只指出了他對你們誣蔑的一點。替自己辯護了一下就完事。不錯，你們也幷沒有拋棄了外因而單單主張內因，只不過是把外因當做最根本的東西，決定必然性的東西。葉青却說你們是只看見內因而拋棄了外因，這種誣蔑的批評法，單單就他自己的文章看來，自然覺得好像很能「自圓其說」，而其實却是不顧眞理的糊塗批評。

但單單指出他們誣蔑，是不夠的，這只是說明了他的批評態度不對，還沒有指出他的理論的錯誤。究竟葉青在「內因論和外因論」這一個問題上，是否也如在「形式邏輯與辯證法」的問題上一樣地陷入了折衷主義的錯誤呢？抑或是還有其他的錯誤呢？這一點在你們沒有加以指摘的時候，我們是看不出來的。那麼，你們就能夠這樣放下去不管了麼？

不，你們不指出來，我們不但看不出，並且覺得他好像就沒有錯誤。試舉一個例子罷。他在「外因論與內因論」那文章裏，自己問道：「在外因論與內因論底統一中，孰爲本質？」同時他就答道：「這，我覺得是內因論。事物本身沒有內在矛盾，外因無如之何。而且互變作用的雜多，來自一元。所以一元的內在矛盾是發展的原因，外因乃是助力。因此外因論與內因論的統一，乃是

以內因論吸收外因論。」從這一段話看來，葉青的意見和你的有什麼分別呢？你說：談到事物的必然性，若忽視了一切外來原因的影響，是不對的，但事物的內部的原因纔算做必然的原因。外部的原因雖然對於這事物常有重要的影響，但始終不能決定這事物的必然性。」葉青所說的「一元的內在矛盾是發展的原因，」和你們所謂「決定必然性的」是內因，兩者中間不是全無分別嗎？如果你的意思不是受到他的誣蔑而赤裸裸地呈獻出來的話，不是和他的意思一樣的嗎？如果你的意見不錯的話，那他的見解又有什麼錯誤呢？

我還要告訴你一件事，在「研究與批判」第一卷八期裏，葉青還有一篇反讀經論中的問題，也是談到了內因和外因的問題的。這篇文章是針對着「讀書問答」讀經嗎讀外國書嗎而來。這事好像你還沒有注意到。你的知識的應用出版後，我才知道這一篇問答也是你寫的。那麼，這一篇文章我想你也應該看一看，把它合起來做一個總的答覆。不知道你以為怎樣，我希望你不要隨便放過。

——韋尙白上

（二）

關於內因論和外因論的問題，我們並沒有放過的意思。在本刊四卷二期發表「關於形式邏輯和辯證邏輯」的時候，本來就想再做一篇內因論和外因論的文章同時發表。但因爲事務繁忙，並且還有別的更重要的文章等待着我們做，所以就暫時放下。這一放下倒也好，因爲這使得我們有了接到章君的來信的機會，使我們從章君的信裏，知道「研究與批判」上還有另一篇文章，可以做我們更好的批判資料。

那一篇文章（指章君所舉的「反讀經論中的問題」）確實很可以注意。在那裏葉青把他自己的主張暴露得很明白，並且也講得好像很有理由，理論修養不夠的讀者，是很容易受騙的。第一，他在那文章裏，堅持着他的外爍論，即認爲中國的歷史發展是全然由於外來的原因。他也承認：「一切事物底發展都是合規律的，」「都是由事物的本身內部的原因或內部的矛盾促成的，」他也承認這是一個「最高原則」而且說「最高原則是一般的。」然而轉一個彎，他又用「一般之中有特殊」的理由，就主張在「某些國家」的發展問題上可以拋棄了這最高

原則，於是乎他已經承認了的「一般的」「最高原則，」他就只能適用到歐美先進國家（也就是幾個特殊的國家）上去，而不能適用到中國來了。其次，他堅持着說中國的發展是「不合規律」的，「歐洲史是合規律的……中國則不然……」「外爍論」和「不合規律論，」是葉青對中國歷史問題的主張。至於他的理由，當然很冠冕堂皇。他引用了一八四八年「宣言」上的話，證明他的外爍論和「不合規律」論是現代社會科學的創始者也贊同的，那宣言上的一段話是：

「（歐洲）市民以生產工具和交通方法底迅速發展，直到把野蠻的民族牽引進文明底過程之中。他底廉價生產品就是洞穿中國一切城垣而使最頑強地敵視外國人的蠻子投降的大砲。他用死底懲罰強迫各民族採用市民的生產方式；他強迫他們輸入所謂文明於他們底國裏，這就是說變成市民。一句話，他照他的模型鑄造世界。……」

這一段話，自然是好像很贊同他的外爍論的。並且他口口聲聲講要尊重事實，「物質論告訴我們的是尊重客觀事實，——「如果事實上外因重於內因，則以研究外因爲主。」這又證明他

的中國歷史的「外鑠」論和「不合規律」論，是注重客觀事實的結果。

這樣一來，葉青的理論不是很對的嗎？

（三）

不，不對！雖然他的立論是多麼巧妙，但我們只要小心地去尋找，就可以找出他的錯誤的地方。

在這一個問題上，他還是貫徹着他那折衷主義的方法論。我們在四卷二期上已經指出，他在表面上雖然標榜着辯證法，而認爲辯證法已吸收了形式邏輯，但他所謂的吸收，只是簡單的保存，所以事實上是把兩者同等看待。在外因論和內因論的問題上也是一樣，辯證法是把內因看做一切事物發展的根本動力的。辯證法對於外因雖然並不忽視，但認爲內因是基礎，是本質，是發展的必然性的決定的原因。如果他至少要在表面上標榜辯證法的話，他就不能不承認這一點。所以，正如拿君所舉的一樣，葉青也不能不說內因是「本質的」，「事物本身沒有內在矛盾，外因無如之何。……外因乃是助力。」然而，我們要知道，他的這種承認，始終只是一個標榜，就

像在形式邏輯的辯證法的問題裏，他在承認辯證法之後，轉一個灣又說辯證法不能適用在靜態研究上一樣，在這一個問題，他也只承認了內因論的本質性的一個幌子，轉一個灣又說在某些國家的發展裏不能用內因說明。

我們要知道，如果我們是忠於辯證法，如果我們承認辯證法之最高的一般原則，如果我們不是用折衷主義來曲解辯證法的話，那我們不論在動態或靜態（相對的）的研究裏，都要貫徹辯證法，不能在「某些場合」又拋棄了辯證法。因爲辯證法是一般的法則，不是特殊的，只適用在所謂的「動態」裏的東西。固然，辯證法是吸收和揚棄了形式邏輯的結果，然而是消化了的吸收，是作爲材料而吸收，不是整個的保留下來。葉靑就是把吸收理解作單純的保留，結果自然要產生他的折衷主義。這請讀者看四卷二期，此處不多說了。在內因論和外因論上也是一樣，如果我們已承認內因是本質的，「沒有內在的矛盾，外因無如之何，」如果我們承認了這是一般的最高原則的話，我們就不能說在某些特殊場合又以外因爲本質。固然「一般之中有特殊，」但這裏要注意的是「之中，」而不是「之外。」這就是說，一般的東西，常常要以特殊的形式表

現出來，世界上決沒有單純的作爲一般的存在物。因此，所謂「一般之中有特殊，」是指用特殊之形態表現出來的一般的東西，而不是指那獨立在一般之外的特殊。一般和特殊也是一個辯證法的統一，沒有單純的一般，同時也沒有在一般之外的單純的特殊物。辯證法不是詭辯論，詭辯論才會在承認一般的東西之後，轉一個灣又用特殊的東西來把它否定了。辯證法是要把握兩者間的統一。葉青由於這樣的一種詭辯的手腕，在中國的問題上否定了內因的一般的本質性，這樣來成就他的折衷主義，這樣來辯護他的「中國老師」（葉青用過的話）任曙嚴靈峯們的外鑠論。

（四）

但是，葉青不是說過唯物論要尊重事實嗎？他的意見不是根據着中國的近一百幾十年來的事實的嗎？鴉片戰爭以後中國歷史的事實不是表示帝國主義的外力對於中國有莫大的力量嗎？在這裏不是「外因重於內因」嗎？並且他的話不是還有上面所舉的「宣言」的話做證據的嗎？

在這裏，我們要指出，尊重事實，固然是唯物論的一個要件，但辯證法唯物論的要求，並不僅僅是尊重事實就滿足的。因爲機械唯物論者或經驗論者也要尊重事實，實用主義者的胡適也主張要尊重事實。辯證法唯物論如果僅僅是尊重事實，那它和這些庸俗的理論有什麼不同？辯證法唯物論的特點，不在於尊重事實，而在於能抓着事實的核心，能把握事實發展的內的規律性。辯證法要尊重的是事實的本質，而不是事實的表面。尊重表面事實的，是認識的初步階段，是科學的初期階段，十七八世紀的機械唯物論，和機械的科學思想，就是這樣的。我們不否認表面的事實也可以給我們一些認識，十七八世紀的機械力學曾提供了許多真理，就是胡適的實用主義，（只要他能貫澈他的主義）也比一般專門以粉飾太平的空論家更能多看到一些東西，也還能夠相當地暴露敵人的侵略和絕對不抵抗的錯誤。然而單單這些，是不夠的。單單看見敵人的侵略而看不見侵略的本質，單單看見不抵抗的錯誤，而看不見民衆抵抗的前途，這種爬行的只看見眼前事實的「尊重」，是與唯物辯證法全然不同的。是的，機械的運動，只由於外力，這是事實，然而這只是表面的事實，在本質上，外力之所以能使那機械運動，還是因爲機械本身有

運動的可能性。用手把小石頭推動，是由於小石頭可以動的緣故。如果去推牆，就不行了。這是我們的文章屢次說過，甚至於連葉青自己也不能不承認的。葉青所謂的機械論時代的科學，只注意外力的研究，那是因爲當時科學還在初步階段，不能滲透到運動的本質去的時候。科學進到了高級的階段，像現在相對論的出現，使得我們就是對機械的運動也必得要用內因來說明了。譬如天體的運動，在牛頓時代的外力（即用「引力」）說明，而相對論却用運動本身的性質來說明。葉青要注重「外力」這一種片面的事實，那只有叫力學停止在牛頓的階段才行！

怎樣抓住事實的核心？那在辯證法上就是：一方面要研究事實，同時也要依着理論的指導。無論在什麼事實上，我們都不能拋開了理論的最高原則。我們要看出理論的一般法則在事實裏是怎樣有它的特殊的表現。我們不能跟着葉青的理論，只執着事實的一面，就把理論的原則忘記了。中國近代歷史的發展，外力有很大的作用，這是不能否認的事實，然而不能就因此說：中國的發展全然沒有內在的規律性。因爲外力是事實的一面，在這外力的影響之下所進行着的內部的發展，也不能說不是事實的一面，葉青只看見了一面，立刻就詭辯地拋棄了另一面，還做

一個庸俗的「物質論者」倒可以，要說這是眞正澈底的（卽辯證法的）唯物論，那却離得很遠！

我們再說「宣言」上的話。這裏我們要指出，對於過去的文獻，我們應該抓住它的眞義，不能斷章摘句地依着自己的意思來曲解。卡爾的話，是就整個世界資本主義的發展而言的。他的意思，是指資本主義的發展，將衝破一切的國界，而把全世界一切國家形成一個整個的體系。這是資本主義的發展一般動向。這動向雖然在一切國家都不能例外，但各個國家究竟怎樣具體地合流到這一般的動向裏去呢？那是在要依着各國的自身內部矛盾而有着不同的特殊表現的。這一點，卡爾的「宣言」不曾提到，因爲「宣言」的任務本來只能論到一般的傾向。爲什麼資本主義到美洲，就把印第安人滅種？爲什麼到了日本，却使日本也形成了一個資本主義國家？爲什麼到了中國，又只能把中國造成了半殖民地半封建社會？這一切問題，不是單單的「照他底模型鑄造世界」一句話可以完全解釋清楚的。我們要說明這些問題，要說明中國歷史發展的問題，就得以中國社會內部的矛盾做基礎，研究這些外力是怎樣通過這些內部矛盾而發生

影響，研究中國在這些外力的影響刺激之下是怎樣發生自己的矛盾和運動。在這裏，外力的「事實」雖然要「注重」，然而同時却不可輕視內因，不仍然是要以內因做基礎，仍然是要貫澈辯證法上的以內因為基礎的內外統一論，仍然不可就此拋棄了社會科學的理論原則而陷入十七八世紀的機械論。

葉青雖然到處在引用「文獻」，却到處在曲解了文獻的精神。把「宣言」上的關於資本主義發展的一般動向的文句，當做中國的特殊表現的充足的說明。葉青自己雖然知道「一般之中有特殊」，其實在這時他才是全然不懂得特殊的表現的眞義。

太多了，但說得不充分的地方一定還有，希望讀者諸君踴躍地質問，好讓我們有機會再加以補充。

真理的問題

——答朱庸君——

動的邏輯——辯證法的認識論——的矛盾統一律證實了形式論理學的同一律的謬誤，也就是說：「是的就永遠是，不是的就永遠不是，決不會同時是而同時又包含着不是的」的形式論理學已無存在可能的，相反地，「矛盾中之統一」的動的論理學已爲每一部站立在唯物辯證法觀點上的哲學書所提及。

那麼站立在「矛盾統一律」的範疇去對每件事物加以「認識」的時候，無疑地，眞理的獲取也成了我們認識論上是否可能的一大疑問。在我認爲是眞理，在你可以完全認爲虛妄。也正如草根樹皮在饑寒交迫的災民看比觀音土好吃得多，在富人們吃來簡直要噁心。雖然，哲學上告訴我們，我們決不能完全把握着絕對眞理，可是我們却能取得相對的眞理（只有這相對眞理不斷地發展，進步，才能接近絕對眞理，而且我們一定要去把握着這相對眞理，不然將陷入對現實抱定一切皆空的概念，與佛教一樣的哲學去追求來世。那麼我們怎樣從這矛盾的認識中去獲得相對眞理呢?「只有能夠反映出客觀事物的眞理來的見解才是眞理，」這是我們無可否認的。但人們的地位，立場的差異，各人有各人的見解，而這見解不一定是眞理，那麼誰的見

解才是眞理呢?在哲學講話裏這樣回答:「……社會上的眞理常常由被壓迫者把握着……要把握眞理,就算要站在前進的實踐的立場上,站在打破現狀的被壓迫者的立場,只有這樣,我們所認識到的一切才能夠與客觀世界一致……」(圈點是引證者加的)

這樣的解答,我覺得不能使我們有把握眞理的正確的概念,同時將使我們無從去把握。

眞理確是由被壓迫者把握着麼?這只能去說明片面的事件,却不能解釋一般的情形。在當今的蘇聯說來,白俄是被壓迫者。那麼社會的眞理是爲白俄把握着了?現今中國社會的眞理是爲帝國主義壓迫的民族資本家把握着了?廣義的說,社會上被壓迫階層不是單純的一個,同樣地,要打破現狀的也不僅只是單純的某一層的羣,那麼這眞理又是誰把握着呢?一定要站在打破現狀的立場才是眞理,那麼我們必得反對今日的蘇聯和主張和平外交的現狀才算把握着眞理!假如對眞理的把握是這樣的看法,那麼我們要獲取相當眞理的「一點」也近乎是不可能的了!可是我們却不能不去把握眞理,也只有這眞理才能使我們在不斷地進展中來把握絕對眞理,不然,我們的認識也告枯盡,而人類的認識也將永不再進步了。

——朱庸問——

朱庸君反對哲學講話上所說的：「只有站在被壓迫的打破現狀的立場上才能把握眞理。」他的反對並不是由理論的分析下來反對，而是舉出了白俄和和平政策的兩件事實，想把它作爲反證。

因此，我們現在不再談哲學講話爲什麼要那樣主張的理由，因爲哲學講話本身已說得很多了。我們只研究一下朱君所舉的兩個事實。白俄是不是被壓迫者，如果眞是被壓迫者，那哲學講話就錯了，如果不是，那就證明是朱君的誤解。

研究社會科學的人，都知道社會上的所謂壓迫與被壓迫，是以經濟上的搾取和被搾取爲根據的。試問現在蘇聯對於白俄的關係，是不是搾取和被搾取的關係，誰也知道不是！恰恰相反，白俄現在是聯合着世界的搾取者（帝國主義者，）向蘇聯進攻，企圖恢復他們過去的壓迫者的地位。日蘇衝突中的白俄的作用，不是很好的例子吧？這樣蘇聯排拆白俄，並不是由於要搾取他們，壓迫他們，反而是受了他們的壓迫，不得不採取戰略上的進攻。

這樣，第一個事例證很明白地解決了。

其次再說和平政策的例子。朱君以爲如果主張打破現狀，就蘇聯來說，就是要反對和平外交的現狀。在這裏，我們又得要研究「打破現狀」的眞義是什麼。就今日社會發展過程來談，打破現狀就是要使社會前進，而「不打破現狀」就是要維持垂死的現社會關係。蘇聯是時時刻刻努力於打破現狀的。自從一九一七年以來，它經過了幾次的改造和前進，它經過了戰時共產主義經濟時期，復興期（新經濟政策時期）改造期（第一次五年計劃）現在是進入社會主義時期了。它現在還在不斷地改造自己，以後也要不斷地改造。帝國主義國家却相反，不但不願意使社會前進，並且爲了維持現社會關係，不惜開倒車，製造戰爭，屠殺民衆，因爲帝國主義要用戰爭來維持現狀，所以和平政策不但不是幫忙他們維持現狀，相反地，和平政策的意義，正是要對於帝國主義者用戰爭來維持現狀的行爲加以反對。尤其是對於他們進攻蘇聯的企圖加以反對。所以，和平政策所要保持的，並不是頑固的垂死的帝國主義，而是一切被壓迫民衆的生命和爲打破現狀而努力的蘇聯，和平政策在形式上是和平的，但在本質上內容上却是前進的積

極的。

明白這一點，第二個問題也就自然迎刃而解了。

認識論上的問題

——答黃紹祖君——

思奇先生：讀完了先生所著的哲學講話和新哲學論集，覺得它們眞是能適合大衆需要的好書，因爲它們不但使我明瞭了許多以前讀着那些又厚又深奧的哲學書時想了解而又不能了解的問題，同時更增添了我不少作更進一步研究的興趣和毅力。但在這兩本書裏，還有好幾處覺得不十分明瞭，因此特地寫這信給先生，希望先生能給我一個完滿的答覆。

在哲學講話裏，關於理性認識和感性認識的問題，先生很淸楚的告訴我們：單單感性的認識是不夠的，因爲感性認識本身只能做到像照相機那樣，攝取一些表面的形象而已。先生並拿

卓別麟和希特勒的分別，以及卓別麟和其他滑稽大王（羅克等）的關係，舉例說明感性認識的靠不住，而結論到以理性去認識的必要，但我把以上幾個例子細細的分析了一下，覺得裏面似乎並沒有理性的認識存在着。存在的還只是感性認識本身，至多也只是感性認識的擴充認識，或者說是幾個感性認識的結合。譬如說：卓別麟和希特勒有着同樣的小鬍子，但我們却容易的就能判別出一個是著名的滑稽電影明星，一個是德國的獨裁者，這原因是：因為小鬍子並不代表整個的卓別麟和希特勒，除了小鬍子以外，卓別麟有着卓別麟自己的形像和服裝，希特勒也有着他自己的形像和服裝，而我們感覺器官接觸到這兩付不同的形像和服裝，自然就能加以判別了。假使我們單單把他們兩撇小鬍子置在一起，那也許就不能判別這是屬於卓別麟的還是屬於希特勒的了。這裏我們可以說理性並沒有認識出感性所不能的事物。同時可以解釋我們之所以能判別卓別麟和希特勒之不同，還是由於對他們個別的感性認識了結合。同樣的，我們之所以能在卓別麟羅克哈台……中間找出一個滑稽大王的概念來，也還是由於這種感性認識之結合（其實應該說是融化。）因此僅看過卓別麟的戲而從未看過羅克……等的戲

的，決不能在他們中間找出一個滑稽大王的概念來。

再則在「胡桃一定有肉」的例子裏，先生解釋它又是理性的認識。但先生也承認它是一根據過去的常識，」可是「過去的常識」是什麼？這種常識又是靠着什麼一種力量而獲得的？我們若能仔細想一想，很快的就能知道這種常識的獲得，還是靠着感性的認識。試問一個從來未見過胡桃的人，除了瞎猜外，他能想像到胡桃裏是有肉的嗎？

並且假使肯定理性的認識的存在，那麼就承認思維可以脫離感覺和經驗。換句話說，也就是企圖從獨立的先生的理性裏去尋求真理的標準；這樣便忘了客觀世界的現實性，不是有流入觀念論的危險麼？

在先生批評形式論理學的三個定律時，指出了形式論理學內部決不能容受矛盾的錯誤。譬如說：青年就是青年，那青年就不能是店員。這若在同一律或矛盾律的表面上看，也許很有理由。但其實這是有着不同的意義的。就A等於A說，則這樣A僅代表一定的值，我們舉個淺顯的數學的例說，假使我們設定一個Q的值等於1，那麼在2x＋1的方程式，他的值就和x＋2,3x,

$4x-1$以及還有許多含有同值的方程式相等。形式論理學的同一律並不會反對這裏的$2x+1$是等於$4x-1$，的，也並不說$2x+1$既等於$4x-1$，那就不能再等於$4x-2$或$3x$了。同樣的它也承認青年是可能被稱爲店員的。不但如此，假使這青年本身是一個作家，那他還同樣的有權利被稱爲店員而同時又是作家。有一點應該注意的，是形式論理學的所謂「青年不等於店員」是說青年的概念並不相等於店員的概念，並不說一個人是青年，就不能再是店員了。我並非是擁護形式論理學，它確有許多缺陷而爲新哲學家所批判而不取的，但因此就處處在字面上用功夫，那也許又有流入機械主義的危險了。

此外在新哲學論集裏，關於概念也有幾個簡短的問題，這裏就懇請先生一併答覆。

（一）概念愈高，存在的可能性究竟愈高抑愈低？先生在抽象作用與辯證法一文裏，雖則已作反面的肯定，但一匹白馬的存在，是否會較一匹白而又病的馬的存在的可能性還小？

（二）概念愈高，內容的規定愈豐富抑愈貧弱？這兒我所希望的，是知道馬的概念是否已能包括大馬小馬強馬弱馬白馬黑馬種種中的大的小的強的弱的白的黑的內容？

（三）對於概念的認識，是理性的認識？感性的認識？還是直覺的認識？問了好多問題，定會費先生不少的寶貴時間來解答。但先生能想到因着自己的辛勞而使一個青年（也許是很多青年）獲得更準確更高級的智識時，那先生一定是樂於接受的。

懇切的希望你的指導，希望能在讀書生活上公開答覆。

——黃紹祖上。

讀完黃君的信，使我深深地感覺到這裏有一位能夠精細地分析問題的讀者，這是我非常欣幸的。在這樣的讀者之前，一個作者的寫作裏所能有的缺點，都可以因他的發問而暴露出來，同時也可以給自己以修正的機會，我很高興答覆這樣一位讀者的質問。

關於感性認識和理性認識，所以會使黃君發出疑問，正是由於哲學講話的一個缺點：哲學講話裏對於感性認識和理性認識的作用固然有所說明，但對於兩者間的關聯却沒有充分發揮。哲學講話對於感性認識和理性認識的互相拮槓（即矛盾）說得較多，而對於兩者的關聯（即統一）却說得太少。於是乍看起來，好像它竟把感性認識和理性認識絕對地分開，使讀者

容易誤會兩者是各自孤立的東西。這一種誤會，確如黃君所說，有陷入觀念的危險。這是和哲學講話的本意違背着的。

感性的認識，是人類認識世界時最直接的認識作用。我們可以直接感覺到卓別麟的小鬍子，馬的白色，白馬的形狀。沒有感覺，我們就什麼也認識不到。但這並不是說，我們的認識，始終就只有感性的認識。認識是發展的，感性的認識不過是一個端初，感性的認識發展下去，在它的基礎上就發生理性的認識，我們看過了各種的白黑，肥瘦的馬以後，就認識到一個「馬」的概念，這個概念，是包括着各種馬的共通的特徵，而撇開了牠們的差異的地方（如黑，白之類，）這種「馬」的概念，我們直接是看不見的，試問誰能夠看見一匹不黑，不白，不棕，也不花的單單的馬呢？然而，雖然直接看不見，我們的認識能力却能「把握」到這概念，這就是理性的認識。所以，理性的認識，是以感性認識為基礎，是促感性認識發展成的！但也並不只是如黃君所說，「至多只是感性的擴充認識，」因為概念的認識不僅僅是在「量」上比較感覺的直接認識「擴充」了，並且是在「質」上和感覺不同，是能夠把握到感性所不能把握的東西的。

據「滑稽大王」這一個概念也是一樣，這概念所指的一個一般的滑稽大王，並不單單指卓別麟或羅克，我們要在感覺裏直接看到滑稽大王這東西，是不可能的，我們的感覺裏所能看見的只是特殊的某一個滑稽大王，如卓別麟或羅克之類，所以滑稽大王這概念也是在理性認識的範圍以內，而不能成爲感性認識的對象。但這裏也不可忘記，這理性認識的概念仍是由感性認識發展而成的。正如黃君所說「僅僅看過卓別麟的戲而從未看過羅克勞萊哈台等的戲的，決不能在他們中間找出一個滑稽大王的同一概念來，」滑稽大王這概念，是由許多個別的滑稽人物的感覺發展而成的。但雖然理性是由感性發展而成，我們仍不能說，「理性並沒有認識出感性所不能認識的事物，」我們只能說，理性認識必須以感性認識爲基礎，甚至於也可以說，理性認識是「感性認識之結合。」但這並不是單純的結合，而是發展後的結合，這種用理性做基礎的結合，結果是超出了感性認識的直接感覺性了。發展是一種否定的過程，理性認識之所以是感性認識的發展就在於它否定了感性認識的直接感覺性。如果像黃君所說，理性並沒有認識出感性所不能認識的事物，那麼，人類的認識就要始終限制在感覺的範圍以內，這只是

經驗論者的思想，而不是辯證唯物認識論的見解。

自然，我們單憑感性的認識，也未嘗不可以看出卓別麟和希特勒的不同，因爲他們兩人各有各的服裝和形像，可以直接感覺到。但我們要知道，單憑感覺所辯證出來的不同，只是一種模糊的不同的印象，這種不同的印象並不是很分明的，在感覺上，我們一看見希特勒的時候，始終仍不免會想到卓別麟。要使這種不很分明的印象得到一個明確的區分，就要依靠概念的幫助，即我們要明白了卓別麟是屬於滑稽大王的概念，希特勒是屬於獨裁者的概念，才能把兩人的界限劃清楚的。單靠感性的認識，我們雖然可以感覺到兩人的不同，但並不如黃君所說，很容易的就能判別出一個是著名的滑稽電影明星，一個是獨裁者，因爲這樣的判別，是要有概念做前提條件的。總之，概念是從感性認識發展而成，是以感覺的認識爲前提，但反過來，概念又可以幫助感性的認識，感性的更明確的認識又要以概念爲前提，兩者在發展的階段上雖然有先後，有基礎和非基礎的分別，但同時也有交互使用，也有統一和互相滲透。

再說到「胡桃一定有肉」這一個判斷，也是一樣的，我們若沒有過去的感性上的「常識」

就不會有這一個判斷，這判斷不是天生在人的頭腦裏的。但同時，這判斷又和感性認識不同，因爲它不必要直接看見胡桃裏有肉，就能下這一個判斷的緣故。

能夠了解認識是一種發展，是從感性認識走向理性認識的一種運動，那我們就不會因爲「肯定理性認識的存在」「就承認思維可以脫離感覺和經驗了。」形而上學的經驗論者和理性論者都不了解這種發展和運動，所以當前者肯定了感性的時候，就不能不丟棄了理性；當後者肯定了理性的時候，又把感覺丟了。其實這兩者都是不對的。而黃君的誤會，就和經驗論有同樣的傾向，祇有肯定經驗，否認理性的錯誤。

哲學講話裏雖然講到由感性認識到理性認識，又由理性認識走到實踐的運動，但沒有充分說明這運動中的具體的關聯，這是一個很大的遺漏，這一點，將來打算要認眞地增補一下。但這不單只是哲學講話的遺漏，過去的許多新唯物論著作，都沒有好好地來處理這認識的運動問題，就是「辯證法唯物論教程」（已有中譯本）這樣新近的書，也沒有十分具體地闡述。一直到去年底，蘇聯出版的「大百科全書」裏，才編了一部更新的著作，對於認識的問題才特別

充分地論述到，這書我現在已經譯出書名「新哲學大綱。」

另外的幾個問題答覆如下：

（一）A等於A的A，並不是代表數值，而是代表事物或性質。把它拿來和數學方程式相比，是不對的。但即使依着黃君把兩者拿來比一比，也並不就會得到黃君所說的結果。即，他把（$x=1$時）$2x+1=x+2=3x$……等和「青年是店員」同樣看待，是錯了。因為$2x+1$，$x+2$，$3x$……等在寫法上雖然不同，卽在實際內容上却是一個東西，卽3。內容一樣而單只寫法不同，這當然不用說是相等的。這在論理學上叫做同語異詞，也有人照英文音譯作托托邏輯或套替邏輯（Tautology）。就青年來說，如「二十歲左右的人」「年齡在壯年和少年中間的人」，和「青年」就是套替邏輯，因為它們的名詞不同，內容却一樣。但青年和店員却不是套替邏輯，因為青年的內容和店員的內容是不同的。所以$2x+1=x+2$……等，只能和「青年是二十歲左右的人」或「二十歲左右的人是青年」相比，却不能和青年是店員相比。形式論理學也並沒有排斥「青年是店員」這一類的判斷，不，如果排斥了，形式論理學就根本建立不起來，這是

誰也知道的。不過我們要注意的是，正因爲它不排斥這個判斷，所以它本身早已經不能完全嚴格地遵守它的根本規律「A是A」了，因爲它使兩個內容不同的概念當做相等的東西。這決不是在字面上用工夫，而是要指出形式論理學本身的不穩。

（二）「概念愈高，存在的可能性愈高，」這是拍拉圖的觀念論的主張，在唯物論上，我們認爲概念並不是外界的「存在，」而只是外界物質在人類頭腦中的反映。所以我們對於概念並不能問它有沒有存在的可能性，只能問它是不是能反映眞實。黃君以爲我肯定了「概念愈高，存在的可能性愈低」的命題，這恐怕是因爲他沒有細讀我那篇抽象作用與辯證法的緣故，我決沒有這樣肯定地說過。

（三）概念愈高，內容的規定愈豐富抑愈貧弱？這要看我們是站在形式論理學上或站在辯證法上，如果是站在前者方面來把握，那麼，概念是純抽象的，概念愈高，內容就愈貧弱，在辯證法上，是需要用具體的概念去反映具體的事物的發展，它要包含着一切個別事物的豐富的內容，所以不會愈更貧弱。馬的具體概念是在要包含着大小，黑白等等的內容，而且要反映它們中

間的關聯和變化。

（四）概念的認識是理性的認識，但也不能不以感性爲基礎，這在前面已說過的了。

「哲學講話」批評的反批評

——答何禮容、孫伯成、吳珊諸君——

這篇反批評本來不打算寫的，因爲王一知在研究與批判二卷二期上的批評態度完全是市儈的態度，對市儈談理論是不值得的。但我們也聲明：如果讀者一定要求我們做一個反批評的話，那當然只好照做，因爲許多讀者也許是很希望更弄明白些。果然，接着何君的來信之後，我們又收到了孫吳兩君的信，表示了同樣的要求，因此現在一項項地解說一下。

王一知的文章，是分做「總的方面」和「理論方面」來說的。總的方面是關於全書編制的問題，他說哲學講話作者對於哲學的一般知識不足。那麼，我們就要看誰的知識不足？

他說：「在第二章本體論中，『兩大類的世界觀』一節，顯然是宇宙論中的東西。」這話不知是從何說起？所謂「兩大類的世界觀」是指唯物論和觀念論而言，從來的一切哲學都可以分爲這兩大類。唯物論和觀念論所討論的基本問題，是存在和意識，主觀和客觀的問題，這不是本體論是什麼呢？宇宙論所討論的是宇宙的發生和發展，在「兩大類的世界觀裏，」何嘗涉及到這一個問題？把這當做宇宙論，這算是對於一般知識懂得麼？

他又說哲學講話作者「在本體論下註以『或世界觀』，足見他連本體論和世界觀都分不清楚。所謂世界觀所包含本體和宇宙論底內容的，本體論並不相當於它。」不錯，本體並不相當於世界觀，而世界觀所包含的，是不單只本體論和宇宙論、也包含着認識論。但在新唯物論裏，唯物論的本體論，是整個世界觀的基礎，有了本體論的唯物論的基礎，才有唯物論的認識論和方法論，所以在本體論下註以「或世界觀，」是從這基礎的意義着眼的。

其次，王一知說人對於哲學一般知識不足的時候，恰恰就證明他自己的對於新哲學知識的不足，他說：「『現象與本質』『形式與內容』兩節，應該是本體論中的問題，放在方法論中

有些不妥當。……「法則和因果」……三節，却完全是宇宙論中的問題……」這樣的話，不是對於新哲學最高成果盲無所知是什麼？翻開任何一本新哲學的新著作，不是都把「現象和本質」……「法則和因果」等放在一起談論的麼？王一知的話，除了說他是對新哲學的最高成果懷着敵意而想加以修正之外，實在找不出另外的解釋。關於這點，在大衆哲學第四版的序（卽關於哲學講話）文裏面已經講過，此處不再重述了。

至於說哲學講話有好些重複的地方，缺乏剪裁和佈置，——這倒是不錯的，但也有它的理由，在關於哲學講話裏也說明了。

在「理論方面」他是故意地咬文嚼字來歪曲，而完全忽視了哲學講話每一節的整個的意思。第一，「假的唯物論，」譬如把物質當做死的，固僵的，若要運動，就「必有一種另外的力量推動它，」這種見解，哲學講話把它當做假的唯物論，是因爲它最初雖然承認外界物質的存在，是站在唯物論的原則上的，但因爲否認了物質的自動力的緣故，把運動變化的原因都推到一種另外的（精神的）力量上去，這結果仍會投到觀念論的懷裏。王一知說這是不明白物質論

和觀念論的分別，其實完全相反，這正因爲是很正確地明白了兩者的分別，所以也才能夠分辨出假的唯物論（或者有投到觀念論的懷裏去的危險的唯物論。）如果像王一知那樣，把凡是承認了外界物質存在的思想都死死的圈在唯物論裏（這是形而上學的理解，不是辯證的理解，）也不注意冒牌的惡劣傾向，（例如掛着新物質招牌而實際上却散佈許多觀念論二元論流毒的葉青——請看本卷四五期所登的「葉青哲學到何處去」——就是一個好榜樣）那才是弄「不清楚」之至！

第二，他說艾思奇所講的「假的唯物論」或觀念論，就是機械唯物論，因此他想證明艾思奇把機械物質論弄不清楚。其實這是他把艾思奇的文章沒有弄清楚。假的唯物論也承認外界物質的存在，在這一點上它總算是唯物論，這是不錯的，假的唯物論把物質看做死的，不能自動發展的東西，在這一點上它是機械唯物論，這也不錯的，然而，就是說機械唯物論罷，因爲它最後不能不用精神的外力來解釋運動，在這一點上它就不能保證眞正徹底的唯物論，而傾向到觀念論方面去了。如果它是走到這一方面來了，那我們就不能說它是徹底的唯物論，我們就不妨

說它和假的唯物論一致，甚至於和觀念論一致了。因此，我們可以這樣說，機械唯物論在一定的限界內是唯物論的，然而我們不能說它決不會轉移成假的唯物論或觀念論裏去。法國唯物論者大多數是能保持着他們的唯物論的徹底性的，但服爾太和牛頓，就常常和神，和觀念論妥協，所以他們雖然同是唯物論時代的人，却轉移觀念論裏去了。不從這轉移方面來看，而只死死的守着分類的界限，像王一知的那種說法，是完全形而上學的！

第三，哲學講話把萬物都有靈魂，有生氣的主張，稱做「萬物有生論，」而不稱做「萬物有靈論，」這只是字眼上的問題，並不是內容上的問題，如果一定說挖字眼，那麼，王一知跟着葉青把唯物論一定要寫做物質論，我們也很可以有話說，有文章可做了。其實字眼的問題不是第一義的，要緊的是不要因此歪曲了內容，「萬物有生論」這名詞是還不至於損害了它所要指的內容的。

第四，第五，王一知把反映論這名詞限制在「認識的本質」裏，以為這名詞不能包括認識的可能和認識的起源的問題，這是完全不懂得新哲學最高成果的曲解，完全是跟着形而上學

者做着死的分類。其實反映論在新哲學裏，是認識論的一個總名稱。反映論可以包括認識的可能問題，因爲它給我們解答：外界的一切可能逐漸反映到我們的意識裏來；它也包括認識的本質問題，因爲它告訴我們，認識的本身是外物的反映；它更包括認識的起源問題，因爲它告訴我們，認識的來源是外界事物的反映，沒有外界事物，沒有這些事物的反映，就沒有認識。王一知以爲反映論不能做認識的起源論看，以爲只有經驗論才是起源論，這是退回到百年以前的舊哲學裏，而把新哲學拋棄了。要知道，反映論主張認識是起源於外界的反映，這才是徹底的唯物論的起源論，而經驗論呢，是主張認識起源於經驗，起源於感覺，至於這經驗，這感覺，却不一定是來自外界的事物，譬如勃克萊和休謨的經驗論，就主張經驗和感覺，只是主觀的東西，不是從外界物質來的，這樣，經驗論雖然是一種認識起源論，却並不一定就是唯物論的起源論，徹底的唯物論的起源論，是只有反映論一種。所以艾思奇所說的「經驗論和反映論不同」的話，是有正確的道理的。但這道理，在王一知恐怕「不知道，」「不懂，」而且「弄不清楚！」如果弄清楚了，還要這樣說，那一定是故意要把新唯物論拉陷到觀念論的泥沼裏去的企圖。

第六，他說經驗論和理性論「綜合」的確不是反映論，而是實踐論，這樣的主張，找遍全世界的新唯物論著作，恐怕都找不到，有之，那只是在冒牌的葉靑哲學裏，作爲葉靑學徒的王一知而有這樣的主張，自然是不足爲怪的，然而他不知道實踐論並不能代表唯物論的認識論。美國的實用主義，在某種意義上也可以說是實踐論，柏格森的生命哲學，也可以算是一種實踐論，今日世界上的法西斯蒂哲學，也正是一種實踐論，因爲這些哲學，都過分地誇大着實踐，而成爲一種反理智主義的哲學。自然，新唯物論也承認，並且必然要承認實踐論認識的基礎，但實踐只是認識的基礎。至於認識的本身的特徵，仍然是外界事物的反映，沒有實踐，當然沒有這反映，但單單有盲目的實踐（蠻幹，硬幹，亂幹，）忘記了客觀眞理的反映，這就要走到反理智主義的法西主義的極端，這和唯物論的認識論是離得非常遠的。新唯物論的最高成果裏所以沒有把自己的認識論名之爲實踐論，就因爲單單的實踐，並不足以代表唯物認識論本身的特徵，雖然新唯物論也決不能輕視實踐。所以，主張「經驗論與理性論底綜合是實踐論。……絕不是反映論」的王一知和葉靑，是另外有他們的惡劣傾向的。

第七，哲學講話說實踐能使人的主觀和客觀外界接觸，使兩者互相統一，王一知不贊同，說這是和感覺論經驗論相同，其實他不懂得，像前面已經說過的一樣，感覺論和經驗論也有主觀的，主觀的感覺論和經驗論就不必要求主觀和客觀接觸，所以說實踐使主觀和客觀接觸，不見得就和感覺論同。他說：「實踐之於認識，不在使主觀接觸客觀，而在從使用客觀改變客觀去理解客觀的存在及其法則。」試問「使用客觀和改變客觀」和「接觸客觀」有什麼本質上的不同？難道「使用」和「改變」的時候還不要接觸麼？接觸並不是在旁邊靜觀，而是密切地接觸啊！把「使用」「改變」和接觸完全分開，這只是咬文嚼字的時候有點作用，事實的本質上沒有意義的。至於他說「在使用和改變中，要感覺又要思維，所以是把感性和理性合而為一的」這樣的話，說來固然好聽，其實是非常混亂。因為感覺和理性的合而為一，並不是胡亂攪在一起，兩者是作為過程而互相連接的，大概地說就是也從感性認識萌芽，又由感性發展而成理性，所謂理性接着來抬感覺的槓，是指這過程的聯絡而言的。伊里奇說：「從活生生的感性認識，走向思維，又由思維回到實踐，」哲學講話的一切理論，就是正確地依着這個命題去做的。

此外王一知還說到三點，不但沒有批評到哲學講話，反而證明他自己沒有脫離已經被推翻了七八年的布哈林機械論的影響：——

（一）他反對艾思奇把原因和必然分開，說：「凡有原因的就是必然的。」這不是布哈林的理論是什麼？如果說凡有原因的就是必然的，那麼，試問世界上有沒有一種無原因的事物，如果沒有，那麼，就是說，世界上的一切都是必然的，世界上決沒有偶然的東西了。否定了偶然的客觀性，而只看見必然，這是恩格斯在八十年前就反駁過的，因爲這和宿命論太相近了；（二）他反對這句話：「機械論的錯誤是把偶然和必然混淆成一個東西，」而主張「機械論的錯誤在於知有必然而不知有偶然。」其實機械論何嘗不知有偶然，它不過是把偶然看做主觀的東西，認爲偶然的東西在客觀上是必然的，這樣說它是把偶然和必然混淆起來，何嘗是不正確呢？（三）他反對這句話：「觀念的錯誤就是把偶然性和必然性完全分開，」而主張觀念論的錯誤是知有「偶然性而不知有必然性。」這更是「從何說起？」譬如蘇聯的德波林的哲學是少數派觀念論，明明是「知有必然性」的，這不必多辯駁，請諸君把新哲學大綱拿來翻一翻，就很

夠暴露王一知的莫明其妙的奇想，就可以知道他是怎樣懂得機械論和觀念論了。

哲學問題四則

——答陳文執、張凄咽等——

（一）費爾巴哈論一書中，有這樣的一段話：「在辯證哲學中沒有永恆的，絕對的，神聖的眞理。」這句話如果是對的，那麼，這話的本身又是不是永恆的，絕對的眞理呢！我們知道，著這本書的人，正是一個辯證哲學者，辯證哲學既不容許有永恆的，絕對的眞理，那麼他說的那句話也不應該是永恆的絕對的眞理了。辯證哲學主張「世界上的一切都是變動不居的，」那麼他這句話也應該會有變動，卽使現在可以這樣說，將來却不能成立了？更進一步說，辯證哲學也不是絕對眞理了？

答：要解決這一個問題，必須先了解辯證哲學中所見的眞理是什麼。辯證哲學中沒有永恆

的，絕對的，神聖的眞理，這是不錯的。但同時，辯證哲學也不是主張一切眞理只是暫時的，相對的。如果這樣主張，那就成爲相對主義了。我們要知道，辯證哲學的基礎是對立的統一。相對眞理和絕對眞理，在辯證哲學裏，也要構成一個對立的統一。辯證哲學裏沒有全然絕對的眞理，但同時也沒有全然相對的眞理。相對眞理和絕對眞理是統一着，互相滲透着的。更具體一點說，人類所認識的一切的眞理，在辯證哲學看來，都是客觀世界的現實的反映，對能反映客觀現實，所以這眞理的內容總是絕對的。但同時，人類並不能夠一次就把客觀世界的一切眞理都看透了，每一個時代所知道的眞理，只能按照着實踐的發展程度，認識到某一個限度，或某一個階段，如果要更進一步的更高的認識，必須有更進一步的歷史實踐，在這種意味上來說，我們所認識的眞理的形式，始終是相對的。眞理有絕對的內容和相對的形式。所謂絕對的內容，是因爲它能反映現實。所謂相對的形式，是因爲它的反映在一定時代只能達到一定的階段。這就是相對和絕對的互相滲透和統一。辯證哲學的本身，在內容上是絕對的眞理，費爾巴哈論上的那句話，也可以算是絕對的眞理，但我們不能說這絕對已經是最後的絕對，辯證哲學在現在的階段上已經比六

七十年前更發展更具體化了，將來它也還是要更發展和更具體化，所以在形式上，我們仍可以說它是相對的眞理。

（二）人生究竟是爲什麼？假如做人只爲了吃飯，那麼，吃飯又是爲了做人，豈不是太無聊嗎？

答：「人生爲什麼？」這問題是太空洞了。人的目的，是隨着時代，社會，以及階級的不同而不同的。要想定一個全人類共同遵守的目標，是不可能的事。你試問商店的老板說：「人生爲什麼？」他一定答說：「人生不過是要多賺幾個錢，好好的吃一吃，穿一穿就算了。」你試問二十年前的「讀書人，」他一定答說：「人生就是爲要做大官顯親揚名。」你試問外國的牧師，他一定說：「人生是爲了贖罪而來的。」……總之，各色各樣的人，有各色各樣的人生的見解。我們要空空洞洞的定一個全人類共同的目標，是不合理的，即使定了，也沒有用處，因爲全世界的人決不會都跟你一樣想。我們現在只能替我們定目標，我們的問題只是：「我們生在世界上的任務是什麼？」要明白我們的任務是什麼，就要先了解我們所處的地位是什麼？要了解我們所處的地位是什

麼，就要認識我們周圍的現實。所以，如果你要了解人生是爲什麼，你就先得要認識，我們的生活是什麼？例如對於中國的認識，我們已決定第一是處在半殖民地的國家，第二是現在已臨到民族危機更尖銳的時代了。那麼，我們的任務，至少也可以確定這一點，我們要努力抗爭，求民族的自由解放！這就是我們的爲什麼了！

（三）有人說：中國所以保留爲一個國際資本主義的半殖民地，而不爲某一帝國主義所獨占，那是因爲帝國主義相互間的力量的均衡，又從前北京的共和政府所以能夠存在，是因爲各地軍閥勢力保持一種相對的均衡，均衡打破了，北京政府也就瓦解了。這樣解釋對嗎？

答：中國的問題是很複雜的，中國之所以不被帝國主義獨占不是簡簡單單的均衡兩個字可以說得淸楚，也不是現在我們的短短的答覆可以說得完備的。大體上說來，如果僅僅是力量的關係，那麼，各帝國主義也可以按照自己的力量來瓜分了中國，何必一定要讓中國保持着獨立的完整的形式呢？又譬如在有些國家裏，顯然某一個帝國主義者佔了優勢，成了它的保護國，然而這國家表面上仍然有獨立的形式，不露骨地成爲殖民地，這也不是力量的均衡不均衡可

以說明的。均衡論在哲學上現在已經被清算了。在事實上也是講不通的。無論看什麼事實，我們現在再不能從力量均衡方面來觀察，而要從矛盾方面來觀察了。就中國來說，所以能保持獨立的面貌，是因爲在先已經給了帝國主義者種種特權，帝國主義者靠着這些特權（如關稅等等），已經能夠獲得極大的經濟利益。如果要進一步在武力上獨佔，反而使自己的利權不能發展，這就是一種矛盾。然而這是過去的事了。這矛盾發展到現在，因爲世界經濟恐慌，帝國主義已不能用和平的方法解決經濟問題，於是武力獨佔的危機也緊迫起來了。各帝國主義在中國的力量，不能說只在過去才有均衡。但中國的民族危機，却是到現在達到尖端了。

至於從前北京政府的存在，也不是力量均衡的表現。恰恰相反，在每一屆的北京政府裏，力量總偏重在一系方面，如段祺瑞政府的偏重安福系之類，因爲不是均衡的表現，所以形式上雖是共和政府，而實質上却時時刻刻醞釀着矛盾，屢次的政變，內戰，以至於北伐，都是由於內部的矛盾。如果我們用均衡來看北京政府，那我們將以爲它是超乎一切之上的公平的（即均衡的）政府了，這是錯誤的！

——以上答陳文執君——

（四）在一本哲學概論書中，看到這樣的話：「機械論者承認社會體系的內部發展與變更，是完全由外部的矛盾——社會與自然之間的矛盾——決定的。」至於新唯物論則認為「社會的運動與發展是由於社會內部的矛盾決定的。」那末，將來的社會內部矛盾完全消失了以後，社會不是不會再有運動和發展嗎？說是對的話，似乎違背了「一切皆變」的規律。如果說那時全靠外部的矛盾來推動社會，又犯了機械論的嫌疑？

答：照新唯物論的觀點，則一切事物都有內部的矛盾，因此，就是將來的社會，也不能說就沒有內部的矛盾。具體點說，生產力和生產關係的矛盾，在將來還是要有的，不過現在的這種矛盾，是取人和人的敵對形態表現着，而那時的矛盾，卻不是這種形態，所以將來的社會所消滅的矛盾，只是人和人的敵對形態的矛盾，而不是將一切矛盾都消滅了。明白這一點，問題就可以迎刃而解。

——以上答張淒咽君——

動物有沒有本能？

——答汪德明君——

汪君讀完郭任遠著的「行爲學的基礎」後，對於行爲學者不承認「本能」和「意識」引起了很大懷疑，汪君認定「人是有本能的，」同時汪君也「很尊重本能說。」這到底誰是誰非呢？汪君自己不能自決，因質之我們。我們覺得這一問題的提出，雖然不免失之專門，但「本能」之說對於一般人的印象素深，能藉這個機會來討論一回，諒也不是無意義的事能！但在解釋人的「本能」前，我們應討論動物的本能，因此我們把問題稍爲擴大了一點。現在先就方法論略加討論。

動物有本能是一般心理學家所承認的，但行爲派的心理學者獨加以反對，尤以郭任遠先生來得最澈底。本能果然會因行爲派的反對而失去存在的意義嗎？這是很值得討論的問題，但

若要想從現在心理學各派的研究和理論中得到圓滿的解決，是很難的，因爲各派有各派的立場和方法，各派都執着自己的是而反對他人之非。所得到的結論，常是片面的。

我們自然不能否認：每一派的心理學家對於心理學都有其特殊的貢獻，但同時，他們那片面的，形而上學的方法論使他們不能把握事物的全面，以致將結論引導到極端的危險的方面。行爲派也同樣提供了許多有價值的研究，同時也因爲行爲派的特殊的方法使它達到了很奇怪的結論，即本能的否認。

因此，要答覆究竟有沒有本能的問題，最好先就行爲派的方法作一個批判，指出什麼是正確的研究方法。把握住了正確的方法，讀者便可以在研究當中下正確的判斷，而不致於看見了一個奇怪的結論便莫知所措了。

行爲派之所以有價值，是在於它在心理學中應用了唯物論的，澈底的實驗方法。心理學到了行爲派的手裏，便成了完全客觀的實驗科學，它將心理現象也看做一種物質現象，看做一連串的刺激和反應的過程。因此行爲主義者認爲心理科學的研究應該是應用物質的刺激以求

動物身上的物質的反應行爲，刺激和反應的研究，便是心理科學的根本基礎。行爲主義者放棄了內省派的主觀的觀察法，而把心靈當做與物理化學同樣的東西去處理。

使心理現象與物理化學聯繫起來，這是行爲主義的大功績，因爲高級的（心理）現象是不能與低級的物質基礎分離的，心理作用只是物質作用的一種屬性，物質不存在時，便也沒有心靈。從物質的研究中去獲得心靈的了解，是行爲主義的很大的優點。但是，行爲主義一旦把握住了物質的基礎，便以爲這低級的基礎就已經足以代表一切，於是否定了整個心理作用的特殊性，以爲除了刺激和反應的過程外不更有什麼。本能，意識，都可以還原爲刺激和反應的現象，它本身是毫無一點意義。

依據這樣的方法論，行爲主義者便否認了本能的存在，而將本能也看做刺激和反應的過程之一種，這種方法論，就是我們常常聽到的所謂「機械論的方法論。」把高級現象還原作低級現象，而抹殺了高級現象的特殊意義。更明白地說，機械論者認爲高級的現象與低級的現象，只有複雜和簡單的分別，而無性質上的差別，即只有量的差別，而無質的差別。所以，認爲本能與

刺激和反應的過程是同樣的東西，不過刺激和反應是單純的刺激和反應，本能則是一連串的複雜的刺激與反應而已。

這種方法論，也是形而上學的。何以爲形而上學呢？就是它抓着了事物的一面，而忘却了該事物的另一面，它把所抓着的一面看成死的，固定的，而不知道這一面的活動性，不知道這能夠轉化爲另一面。承認了刺激和反應的低級現象，而放棄本能和意識等高級現象，這就是形而上學的。

但形而上學的方法，在今日，早已不成其爲研究眞理的方法了。舉簡單的例子來說，水是比氫氧二氣都高級的，因爲水是氫氧二氣化合而成的化合物，但我們能說，水的性質與氫氧二氣是一樣的麽？自然，要研究水的成分，必須把分解爲這兩種氣體，但對於水的本身性質的認識，是決不能在兩種氣體的研究中得到，而須把整個的水拿來研究。我們不能因爲分析出低級的氫氧二氣，便否認了高級的水的目的特殊性，由低級的現象複合而成高級的現象時，不單只是量的轉變，即不單只是量的複雜化，同時性質也有了改變，而轉化爲另一種的質。

所以，研究高級現象而以低級現象的分析爲基礎，這一點是可以首肯的，因爲高級現象是由低級現象所構成的，高級現象包含着一切低級現象的緣故。但一旦構成高級現象，則低級現象的性質便隱沒而成爲另一種的性質，這種轉變的過程，就是所謂的揚棄（Aufheben）。這樣，對於行爲主義者，可以很贊賞他們那唯物的，客觀的，實驗的研究方法，但因爲應用這種方法，就要否認了動物的本能和意識，那是形而上學方法的作祟，如果打破了形而上學的觀點之束縛，則儘可以承認本能的存在，至少沒有否認的必要。因爲本能是比單純的刺激和反應更高級的現象，雖然也是一連串的刺激和反應所組成，但既已成了連串，性質上便不單只是刺激的反應。例如：單純的刺激的反應只是機械的，盲目的行爲，而本能則是圍繞着一個中心目的而執拗地活動着的一種有目的性的行爲。既然本能的目的性行爲與機械的盲目行爲不同，則本能的特殊意義就能成立，本能的存在便不容否認。

前面論到一般動物有沒有本能的問題。我們反對行爲主義者的形而上學的研究方法，他們把低級現象（刺激和反應的過程）片面地誇大了，而忘却了高級現象（本能）的特殊意

義，但反過來說，若抬高了本能的特殊意義，使它完全與刺激和反應的現象分離，而當做一種完全孤立的東西，那也同樣是片面的觀點。生物學上所謂「生機說」或「活力說」就是把動物的行爲看做一種特別的活力作用，不把它與低級的物質作用連繫起來研究，結果動物的行爲好像是有一種神祕的精靈在後面推動似的，這很容易將人的思想引導到觀念論，甚至於引導到宗教迷信的方面去，也是要反對的。因此行爲主義者的唯物的實驗的方法，就值得我們推重。換一句話說，我們可以用批判的態度去接受行爲主義者的研究，贊成本能只是一連串刺激和反應的綜合，而同時，既成爲本能，便也有本能所特有的性質，與單純的刺激和反應不同。我們的結論是：動物是有本能的。

人類是動物，當然也有本能。但人類與普通的動物不同，因此人類的本能也另有一種意義，現在就要討論這一點。

人類與動物的不同，是因爲能製造工具，這是汪君也提到過的。但人類能製造工具，能以工具取得所需要的物質，不必全賴爪牙和氣力，這就使人類的生活比較動物的生活更發展了一

步，人類的生活是比動物的本能生活更高級的，更明白的說，人類的生活是智慧的生活。自然，如果以爲人類的生活和動物完全不同，那也未免陷入片面的見解，最大的兩種基本本能，如汪君所說的食慾和性慾，是不論人類和動物都一樣的。但動物要達到這本能的目的，其方法不外是應用自己身上生來具有的器官，一切行爲都受着生理上的限制，所以動物的生活是純粹的本能生活，人類能利用工具，用外物來代替自己的器官，這使人類超出了本能生活。

人們常把蟻的羣集組織與人類的社會組織相類比，這是錯誤。蟻的羣體完全是基因於蟻的生理構造而形成的。但社會的組織是人類因應用工具實行生產而發生的互相結合也就是所謂生產關係，蟻的羣體受生理的限制，故這種羣體的組織凝固不動，沒有改善和變革的餘地，人類則能不斷地改善他的生產工具及其應用方式，使生產能力發展，而人類間的相互關係也因之改變。革命就是因生產力的發展而引起來的生產關係之變革。動物的羣組織是有機體的組織，而人類的羣組織是社會的組織；有機組織的變革和進化只能依賴自然淘汰，而社會的變革的原因則是社會生產力的增高和發展。人類生活與動物生活是這樣不同的。

因此，如果不分清楚人類生活與動物生活，以爲人類的行爲也是以本能爲標準，這仍是誇大了低級現象而忘却高級現象的形而上學的看法。這種錯誤的看法是常常有的，例如有的歷史家常以爲一國的君主掠奪別國的城池，是爲了爭奪美女的緣故，這是以性慾本能解釋歷史之一例，又如英國的馬爾薩斯的人口論，以人口過剩及食物不足來解釋民族與國家間的戰爭，這又是以食慾本能解釋歷史之一例。其實這些說法都是蒙弊了眞理的。

評判一個人的行爲，也不是以行爲之能否適合本能爲標準的。戀愛或甚至兇姦的行爲，雖然是本能的發揮，不一定是罪惡，但也不一定就常值得同情，如果一個人因迷於戀愛而疏忽了他在社會上所應負的責任，那還是會成爲罪惡的。善惡的標準，須得要看那人的行爲在社會關係上會發生什麼意義，然後才能確定。

總之，要了解社會和人類的行爲，必須研究人類社會特有的經濟現象（是生產力和生產關係等研究，）不能用低級的動物本能作爲解釋的標準。自然，人類社會現象是本能現象的延長和發展，我們不能否認，人類與本能是不能分離的。但本能到了人類身上，就被更高的智慧這

一種東西所包攝，所揚棄。本能生活到這裏，便隱沒在智慧中；更確切地說，隱沒在社會生活中。因爲人類智慧的活動範圍是不能超出生活之外的。

所以，人類不是沒有本能，但在人類生活中，本能只有次要的意義，不能決定人類行爲的根本方向。智慧是人類行爲中的固有性，而本能是「附屬性」。反之，在動物生活中，也並不是沒有智慧的萌芽，猿類能用樹枝或石子擊物已是最初步的工具之應用，但這在猿類的生活中並不是主要的行爲，只是偶然的行爲，因此，除人類以外，動物的生活都可以說是本能的生活。

二　民族問題

半殖民地何以能保持獨立的外貌

——答周金、鍾釗榮、楊浩基諸君——

「讀靑生活第三卷第二期有兩個地方談到關於半殖民地的問題：一個地方是社會常識讀本帝國主義第三課半殖民地；一個地方是哲學問題四則的第三則。常識讀本寫道：『半殖民地是幾個帝國主義國家大家搶奪的地方。當它們的力量是半斤八兩不分高下的時候，誰也不能把這塊肥肉吞下去。這就形成了『均勢』的局面。半殖民地的獨立形式，不過是在列強均勢的局面底下，暫時延續了一口氣……中國這些年叨了列強均勢的光，還沒有正式亡國。但是，當英美各國忙自己的家事的時候，顧不得東方的事，日本就要實行獨占中國了。』哲學問題的第

三則，讀者正是對於上述的問題，起了懷疑而發問的，答的人否認了『均衡論』他這樣寫道：『無論看什麼事實，我們現在再不能從力量均衡方面來觀察，而要從矛盾方面來觀察了。就中國來說，所以能保持獨立的面貌，是因爲在先已經給了帝國主義者種種特權，帝國主義也靠這些特權（如關稅等）已經獲得極大的經濟利益，如果要進一步作武力獨占，反而使自己的利權不能發展，這就是一種矛盾。』

「在同一期中，對於同一問題，却表現了似乎不同的意見，究竟是哪個意見對呢？我以爲兩個意見似乎不同，而實質却是一樣。以爲半殖民地獨立形式的存在，是由於各帝國主義的均勢，當然是不對的，因爲各帝國主義者『也可以按照自己的力量來瓜分中國』，把半殖民地變成殖民地。然而爲什麼各帝國主義者還沒有『按照自己的力量來瓜分中國』呢？哲學問題的答者以爲『帝國主義者靠某種特權已經能夠獲得極大的經濟利益，如果進一步地武力獨占，反而使自己的利權不能發展。』這個答案我以爲也不對。我們可以說，歸根到底，帝國主義者對於殖民地是最有興趣於市場和原料的獨占的，而市場和原料的獨占，當然要依賴於武力的獨占。

帝國主義者所以不能馬上遂行武力的獨占，把半殖民地變成殖民地的基本原因，實在是由於該半殖民地國度有堅決人民的抗爭。我們把阿比西尼亞和中國的例子來說吧，因為這兩個國度，曾是標本的半殖民地國度。阿比西尼亞人民如果不是在一八九六年阿杜瓦一戰，把意帝國主義者打得落花流水，那末，阿比西尼亞老早就淪為帝國主義者的殖民地，老早就不是半殖民地了。中國如果不是有太平天國的革命運動，如果不是有戊戌政變，如果不是有辛亥革命，五四運動，以及一九二五和一九二七年的大革命，我以為各帝國主義者老早就把中國瓜分了。這是問題的最本質的地方。九一八事變的發生，以及九一八事變以來中國的殖民地化的悲運，這裏應該引起我們一個深省，就是：敵人為什麼會這樣猖狂？難道是因為「英美各國忙自己家裏事」或是因為敵人的力量非常強大？我以為這兩點都不是我們的答案。七八年來，我們有無數最英勇最前列的民族鬥士，在自己的國內，遭到了最慘痛的遭遇，被斷絕了生命的呼吸，這就增長了敵人的威風和地位，你想，這不是正使敵人發揮其野心的好機會嗎？然而我們對於中華民族始終不曾絕望，中國人民的心永遠是活着，每一個中國人民都在關切我們民族的興亡，時機到來，

他們能擲出自己的一切。無論敵人怎樣的威嚇利誘，可是願意當漢奸的，究竟只是少數中的少數；試看十一月廿五日天津的漢奸暴動，敵人心意以爲至少可以收買數千人，可是結果只收買到一百多個吸白麵的流氓。我們飢寒交迫的同胞，甯可餓死，不願給人愚弄，而且用着自己的憤怒和拳頭，來回答那些企圖愚弄的敵人，來回答那些被人愚弄的過着墮落生活的無聊漢。就在這點上，我們也就看見中國的光明的前途。關於敵人方面，誠然，敵人是有相當的力量的，然而在中國人民堅強的抗爭之下，也正表現了它們的軟弱。而且我們不要忘記，敵人的社會根基是腐爛的，而中國的人民，却正『如日初升，』是少壯的，是活潑的，是無限的。——總之，從帝國主義者與半殖民地人民這個基本的矛盾出發，來闡釋半殖民地國度的獨立形式的存在，是最正確的闡釋，並且，只有這樣正確的闡釋，才能給中國人民民族抗爭以一個最正確的方向。

「當然，我們並不否認帝國主義之間的矛盾在半殖民地的存在，而半殖民地的人民可以利用這種矛盾來便利自己民族的抗爭。不過，如果只看到帝國主義之間的矛盾，而忘記了上述最基本的矛盾。那末，在客觀上，就會變成『樂天知命』或者變成『拒虎近狼』政策的擁護者，

中國人民對於民族的基本態度，是民族革命抗爭的態度，李鴻章及其追隨者反對民族革命抗爭，而進行所謂『以夷制夷』的政策，其實，在抹煞和殘戕人民力量的立場上，而採取這種政策，對於民族爲禍爲福，早由歷史證明過了。』

× × × ×

在讀書生活三卷二期上，關於半殖民地所說的兩點，前後有自相衝突的地方，即在「哲學問答」裏，說不能用「均衡論」的觀點來看事情，而在社會常識讀本裏，又說半殖民地所以能保持獨立的面貌，是由於列強的勢力的均衡。這前後的矛盾，引起了許多讀者的懷疑和質問，這是我們編輯上一時的疏忽，一方面我們得要道歉和更正，一方面還得感謝讀者諸君的熱心。

在許多來信中，周金君寫得最詳細，而且提出了很好的意見，所以特別摘錄在前面，介紹給一般的讀者諸君看看。均衡論的理論是錯誤的，社會常識課本上所說的一切，實在犯了這一點錯誤，以後出單行本時，我們還得要修改，但我們現在想對這種均衡論加以一個分析。

所以各帝國主義者的均勢，這種現象是不是存在呢？我們可以說，這種現象是存在的，例如

列強的九國公約，中國門戶開放主義之類，在表面上，都好像是列強互相間相持不下，只好大家罷手的樣子。但同時我們要說，這也只是一種現象。在本質上，如其說這是列強相持不下的均勢，不如說是各帝國主義共同合謀侵略中國。因爲如果是眞正的均衡，中國就不應該是半殖民地國家了，但在門戶開放之類的主義下面，中國的獨立只是一個表面的形式，實際上的利權却操在列強的手裏。所以在實際上不過是各帝國主義者在侵略中國的共同目標之下，互相間作相對的妥協。並不是因爲它們大家勢均力敵，就對中國罷手，就讓中國獨立。從前義和團時代，全國人民仇外情緒高漲時，八國聯軍的聯合進攻中國，就是這種本質的最明顯的暴露。

所以，所謂帝國主義的均衡，只是一種現象，並不是本質。

其次，均衡論是種妥協退讓的理論，在中國是給一些出賣民族利益以養肥自己的人利用了。他們是站在自己的退讓的立場上，把這種表面現象敷衍成一套麻醉人的理論，正如周君所說，像李鴻章及其追隨者們，想反對民族革命抗爭，提倡「以夷制夷」的思想，就是均衡論的一種表現。九一八以來，中國代表想在國聯會上實行「以夷制夷」法的失敗，已經給我們民衆慘

痛的教訓了，現在胡適陶希聖一流人物還在那裏大談其國際均衡論理論，很多人也無意中受了影響。我們並不是說每個受均衡論影響的人都會出賣民族的利益的。我們只是要說，受了這種影響的人，難免無意中會受他們的蒙蔽，所以我們今後要認眞地在一切言論中肅淸均衡論的思想。

均衡論的思想，九一八以來的事實已經夠把它粉碎了。雖然直到現在，受均衡論影響的人，還以爲要在英美忙自己的事，無力兼顧的時候，東亞野心國才會進攻中國，然而九一八的當時，英美並不忙於西方的事，却讓日本奪去了東北，這是均衡論所能說明的嗎？所以，我們要特別贊同周君的話，帝國主義者所以能夠輕易地來宰割中國，根本的原因還是由於不抵抗主義者的罪惡。

現在我們要對周君解釋一點，就是：關於哲學問題四則中的解答，雖然引起周君的反對，但我們所要說的意思，實在和周君的並沒有什麼不同，但因爲那問題在那篇文章中只能佔一節的地位，不能加以具體詳細的說明，所以在詞句上弄含混了，使得周君發生誤會。我們說：「帝國

主義者靠着某種特權已經能夠獲得很大的利益，如果進一步武力獨占，反而使自己的利權不能發展，」意思就是說，如果他們用武力侵略，不免要遇到人民頑強的抵抗，所以利權才不能發展；並不是說武力獨占成功了以後利權還不能發展。如果這樣說，豈不是完全抹煞事實嗎？

但對於周君所說的一切，我們也還有一點要補充的地方。我們同意周君，認為各帝國主義者中間也有矛盾，不過這種矛盾對於侵略半殖民地是次要的，基本的矛盾還是半殖民地民衆與帝國主義中間的矛盾。在民衆的反抗的前面，各帝國主義者會把相互間的矛盾緩和下去，成為前面所說的表面均衡而實質上是共同侵略的事實。但半殖民地之所以會成為半殖民地，還有一個重要的矛盾，周君沒有明白指出來，那就是半殖民地本身內部的矛盾。誠然如周君所說，大多數的民衆，都是能夠抗爭的，「時機到來，他們都能擲出自己的一切。」但另外不是也有少數的人，甯願當漢奸，出賣民族利益，屠殺愛國民衆嗎？辯證法是特別看重內的矛盾的，內的矛盾才是決定一切事物本質的根底。談到半殖民地問題，我們怎能丟開內部矛盾不問？

中國民衆的反帝國主義運動，誠如周君所指出的，已經有很長久很悲壯的歷史了。然而這

長久的抵抗和革命的史實，到現在還沒有把中國從半殖民地的地位裏拯救出來，這難道是民衆沒有力量？不是的！中國民衆的抵抗也曾屢次戰勝過敵人，很早就有馮子材的諒山的勝仗，然而結果仍然不免要割地賠償，這些事實我們除了用中國社會內部的矛盾來解釋，除了暴露這是出賣民衆的漢奸政府的作惡以外，能有另外的解釋嗎？所以我們要說，半殖民地之所以能保持獨立的外形，固然是得力於民衆的抵抗，但半殖民地終於只能成爲半殖民地，而不能成眞正的獨立國，那決定的因素，仍是內部的矛盾，仍是民族戰線內部的分裂，和出賣民族的奸惡社會勢力之存在。

現在是民族危機最緊急的時候，是中國民族生死存亡的關頭，是我們全然殖民地化或全然獨立解放的最重要的關頭。我們的民衆當然不願意全然殖民地化，當然要求完全的獨立解放。在目前來討論到這一個問題，我們是可以得到多少的教訓！我們應該依照着所得到的教訓，決定我們爭取生存權的正確方針。我們知道民族戰線內部的分裂是使我們終於成爲半殖民地的基本原因，所以我們要求一個統一的民族革命戰線。我們看見出賣民衆利益的漢奸的存

在，是民族獨立解放的極大障礙，所以我們要在反對帝國主義侵略的抗爭中，同時一點也不放鬆反漢奸的運動，我們不要單單反對幾個已經明白地露了臉的個人漢奸，更要堅決地反對那些隱然的實際上幫着敵人壓迫民衆的漢奸層。反漢奸運動和反帝國主義運動是不能分離的。是民族革命抗爭的兵法中不可少的一部門！

阿比西尼亞真的敗了嗎？

——答吳信豐、郭秉義兩君——

編者先生：我們現在很急迫地寫這封信給你們，希望快給我們一個答覆。阿比西尼亞被意大利打敗了，這事情在各報上大登特登，人人都非常注意。這一個遠在非洲的戰爭，對於我們中國的影響可眞不小！就以我們這小小的學校裏來說，阿比西尼亞的挫敗，就發生了極大的感應，有幾位熱情的同學，爲了這幾日來的慘淡消息，受到很大的刺激，竟至於痛哭流淚了。就是比較

不很神經質的人，也感到了惶恐和不安。尤其是因爲另一部分人在那裏高興得了不得的緣故，這惶恐和不安的感情更顯得非常嚴重。

這「另一部分」人是誰呢？是我們學校裏的不抵抗主義者。他們的人數很少。但學校當局的人都和他們一鼻孔出氣。他們平日就極力主張中國人不能夠實行武裝抵抗，他們的理由，正是章乃器先生所說的「唯武器論。」把武器看得非常了不得，以爲戰爭的勝負，全要看武器的精良與否來決定。他們以爲中國人的武器自然是趕不及我們的敵人的，所以也就不能抵抗，抵抗了也必定失敗。

阿國的挫敗，使得他們大大得意起來。這些幸災樂禍的人，只要有機會，就誇耀似的對我們說：「看呀阿比西尼亞敗了，報紙上不是說：阿軍經不起高級武器的壓力，屢次反攻都失敗了嗎？像這樣看來，中國還可以抵抗麼？」

對於這種盛氣凌人的態度，我們當然也不示弱。我們也知道怎樣打擊他們。我們說：「那麼，依你們的意思，中國人就應該馴馴服服地做亡國奴了麼？」——受到這樣一個回敬後，他們也終於

有點羞澀了，他們的答覆是：「我也並不是說要做馴羊，不過覺得抵抗也沒有用罷了，你敢說有什麼辦法嗎？」

真的，我們又敢說有什麼辦法呢？這個疑問，真有致命的重要性。我們許多人都答覆不出來。這個疑問橫亙在我們大家的心裏，漸漸地擴大成了可怕的陰影，和一個惶恐和不安的陰影，使每人的心胸都覺得非常森冷。

先生，阿比西尼亞的命運和中國民族的命運，是有着非常微妙的聯繫的。我們問幾位熱情的朋友說：「你們為什麼要替阿比西尼亞流淚呢？」他們卻說：「我們實在不是為阿比西尼亞流淚，而是為中國民族的運命痛哭。阿比西尼亞的挫敗，在我們的心裏，就好像是中國挫敗了一樣。」試想，在這種時候，誰能夠不和他們同感呢？誰能夠不覺得阿比西尼亞的挫敗就像中國的挫敗一樣呢？中國是不是能夠免卻阿比西尼亞同樣的運命呢？

先生，這不是一個很小的問題，我們想，恐怕不僅在我們學校裏發生了這種動搖，就是全國各地學校，甚至於學校以外的地方，臨到阿比西尼亞戰敗的消息傳來時，也有不少的人在動搖

了。試想要怎樣才能夠使他們不動搖呢？要怎樣才能夠把惶恐和不安的情緒從他們心胸裏驅逐出去呢？

——吳信豐、郭秉義同啓——

吳郭兩君現在所提出來的疑問，是有普遍性的，不但只是他兩個人在那樣問，就是全國各地的許多人也一定抱着同樣的懷疑，正如他們所說的一樣。這種動搖不僅僅是在他們學校裏發生的。如果要證據，在我們編輯室裏就可以看到。當阿軍戰敗的消息才不過傳出了三四天，我們就收到七八封信來問到同樣的問題了。這還只是本埠附近來的，不久以後，恐怕外埠還有十倍以上的同類的信會寄來吧。

這問題的受人重視，是可以想見了。

我們怎樣答覆他們呢？我們能夠欺騙他們說：「阿比西尼亞並沒有敗」麽？不能的，也用不着這樣答覆。阿比西尼亞的敗績，是千眞萬眞的事。北路的加薩賽雄兩大將所統率的幾萬人的部隊，全然都崩潰了，新聞上的消息不至於騙我們。阿軍的抵抗力量，確然已受到了極大的損失，

意軍的策略也確然得前進了一個段落。

但這只是事實的一面。我們要想想另一面，意軍雖然勝利了，但他們的勝利決不是白白地得來的。勝利也有勝利的代價。我們試細細的把報紙拿來一看，我們可以看出，阿軍戰敗了，死了上萬的人，意軍勝利了，但同時也死了幾千人。戰勝者和戰敗者所受到的挫折，是沒有多大上下的。並且，阿比西尼亞的地勢非常險阻，進軍也非常困難，意大利在這一次戰勝之前，不知還經過了多少艱苦的準備工作，耗費了多少財力，激起了多少軍民的不滿。意大利是以孤注一擲的犧牲決心來侵略阿比西尼亞的。他們投下了這樣大的一注資本，就只是獲得了這樣一個勝戰。這勝戰不過是軍事上的一個勝利，不能夠就把他們投下的資本全收回來。意大利勝利了，然而意大利的人力財力都枯竭了。所以，這一個勝戰，對於墨索里尼的好處，只是暫時穩定一下人心，並不能解決法西斯統治的危機。不，這裏還潛伏着更大危機的種子，也就是潛伏着將來的失敗的種子。

在意阿戰爭剛爆發的時候，英國的外相赫爾曾說道：「即使讓意大利在軍事上全然佔領

了阿比西尼亞，他們也仍然不能夠眞正把阿比西尼亞征服。因爲到了那時，阿比西尼亞的化整爲零的軍隊散在各地作游擊戰爭，將使意大利無法收拾，而意大利也將因爲無法收拾而至於破滅。」赫爾說話的目的，雖然只是爲要辯護英國對意阿戰爭的立場，但也正是一種眞理。意軍卽使全部佔領了阿比西尼亞，然而他們所要遭受到的阿國人民在各地的攻擊，不會比東北四省義勇軍對日僞軍的攻擊更輕些。義勇軍已經使日僞統治者沒有辦法了，意大利對於阿國人民軍又有什麼辦法呢？

但現在意大利，還沒有將阿國全部佔領，只在北部戰線上獲得了一個大勝，南部阿軍，並沒有失利。意大利所耗費的資力也已經夠多了，阿國的地勢不容侵略者在短時期內隨便進軍，並且雨季也就要來臨。意大利在這種種困難之前，事實上也不能馬上進佔阿國的中原。所以，這一個大勝的結果，我們在報紙上所看見的只是戰事告一段落的消息，誰也不敢說阿比西尼亞已經就被征服了。羅馬的官方，雖然拚命的散佈着阿王要屈服的消息，說阿王請求英國調解，甯願割棄一切失地，和其他許多地方，但阿京的消息卻是：「阿王或可根據十三國委員會所議之方

案，開和平談判，但因阿軍野戰性質，諭令休戰，頗非易事。且衆信意國未必能切實擔保，按照國聯盟約撤回意軍」（三月四日路透電。）

由這個消息裏，就可以看出，雖然吃一個敗仗，但阿國人民還是非常強硬，民衆既未必肯輕易休戰，而阿王在和平談判之前，也還有一個強硬的前提：要意國撤兵，比起那未戰之前就已準備拱手奉讓的無抵抗主義者，勇敢和卑怯的差別是差得多麼遠啊！然而阿王之所以能夠那麼勇敢，那麼堅強，全是因爲能和民衆站在一條線上，隨着民衆的要求幹去，而且能夠把民衆的力量作爲後盾的緣故。

總之，戰爭的最後勝負，並不全然在乎武器的高低，而在乎有民衆做後盾，在乎政治上和經濟上有辦法。意大利的侵略者把十幾萬人民驅向前線去送死，把全國人民的血汗經濟一點不剩的提出來做軍事費用。內部民亂兵變的事情已經屢次封鎖嚴密的新聞裏透露出來過。它的國內政治經濟又非常不穩定。幸而是戰勝了，可以暫時穩住人心，如果一旦戰敗，那就只好全然崩潰。就是現在的戰勝，也不能解決危機，所以意大利也並不能夠馬上準備第二個征服的大戰。

在戰略上說，高級武器在短時間的大規模戰爭上卽使多少有點力量，然而如果政治經濟上有缺陷，仍不能支持長久，所以被侵略的國家可以靠着民衆團結的力量，實行長時期的消耗戰略，不論大規模的抵抗也好，零零碎碎的遊擊戰和出奇制勝的運動戰也好，總得經常地時時給敵人以打擊，使敵人疲於奔命，使敵人的政治上和經濟上的元氣消耗淨盡，自然歸於敗北。意大利現在雖然大勝了，然而所受的損失與戰敗的阿國是沒有多大上下的，這就是一種消耗，阿國人民的「野戰」如果經常地繼續下去，實在不是意大利所能支持的，所以羅馬方面拚命地散出和平談判的消息，而阿京的消息却仍然有着强硬性。

由這些情形看來，我們可以斷定阿比西尼亞的前途並不是多麼悲觀的。只有無恥的不抵抗主義，才故意要發動駭聞似的說阿比西尼亞已經完全沒有希望，同時結論到中國的抵抗也沒有希望。不，阿比西尼亞並不會全然被征服的，中國也不是除了投降以外就沒有前途。我們不必爲阿比西尼亞而惶恐不安，更不必爲中國的前途而痛哭。我們要認清楚時代。現在的侵略者，是走向沒落的資本主義國家，他們的內部就有着極大的缺陷和裂痕。他們的瘋狂的侵略行爲，

只是第三期肺病的迴光返照的現象。試想想，中國在幾年來不抵抗主義者的妨害之下，敵人不費一兵一彈的力量佔據了七八百萬方里的土地，然而義勇軍的活動仍然使他們頭痛。如果我們從今日起，一致的跑上了抵抗的戰線上去，最後的勝利不是屬於我們的嗎？

起來吧，不要再受唯武器論者和不抵抗主義者的欺騙了！

再論阿比西尼亞的失敗

——再答吳信豐、郭秉義兩君及林問洋君——

編者先生，這幾天，又是我們碰到難題的時候了。你們當然還記得，在一個月前，為了阿比西尼亞戰敗的問題，在我們學校裏引起了爭論，我們還寫信請教你們，你們也在讀書生活三卷九期的讀書問答裏公開答覆了。你們根據種種的理由，說阿比西尼亞不會真的失敗，至少也不會被意大利獨吞。在當時，你們的答覆在理論上既是很正確，很圓滿，而事實上意大利的軍隊的前

進也的確停頓起來了。我們就把你們所答覆的話，去答覆一切反對我們的人，去答覆那些不抵抗主義者，結果使得他們啞口無言，不敢再像以前那樣狂妄胡說。然而這只是暫時的情形，過了不久，阿軍失敗的消息又漸漸出現了，這消息愈更嚴重時，我們的論敵就從新愈更得意起來。現在他們的臉上又浮現出勝利的微笑，時時刻刻故意把阿軍的不幸消息拿給我們看，甚至於嘲諷我們說：「快去幫一幫阿比西尼亞的忙罷，他們經不起坦克車和飛機的攻擊了呢！」或者說：「請你去試試看罷，看長槍大矛是不是敵得過坦克車。」

我們雖然痛恨這些不抵抗主義者，但都想不出方法來說服他們。我們不能強辯，說阿軍並沒有敗。阿比西尼亞節節敗退，是很明顯的事實，現在阿京的要隘台西城也被佔領了，這裏離阿京只有一百七十公里的距離，阿國的滅亡，已是近在眼前，誰要否認這事，人們就會笑他胡說。是的，我們不但不能說服我們的論敵，就連自己也有點動搖了。我們也覺到了阿比西尼亞的前途的可悲。我們不是不知道，阿軍雖然這樣連連慘敗，然而他們仍是要抗戰到底的，他們已經決意，即使阿京被攻下了，他們仍要遷都抵抗。我們也知道，墨索里尼雖然曾誇大口，說在羅馬紀念日

（四月廿一日）就要攻下阿京，並且預祝過勝利，可是羅馬紀念日現在已過了兩個禮拜，阿京仍然安全無恙，並且意軍從台西的阿京進軍的中途，還吃了個「三戰三北」的敗績，使得意國當局也公開的表示憂慮，不敢公然稱勝。但是，雖然有着這許多的英勇悲壯的消息，但從大勢上看來，阿京的失陷，阿國的滅亡，恐怕終於是難免的了。如果這種大勢是不錯的話，那我們自己又怎能不感覺到動搖呢？我們有什麽話來答覆不抵抗主義者呢？

當然我們不願意自己有這種動搖，我們不容許自己有這種動搖，我們要努力克服這種動搖。我們努力從各種進步的雜誌上去尋找精神的滋補品，企圖使我們的精神健全起來。然而我們努力的效果，眞是微弱得很。不但不能說服論敵，甚至於不能克服自己。譬如我們依照永生一卷八期的週評論的解釋，由阿國民衆在抗戰中更加緊團結的事實，由他們所表現的至死不屈的鬥爭精神，斷定這次「阿軍的抗敵，即使在軍事上受到挫折，在精神上和經驗上却已經大獲勝利。」——這種答覆，自然也可以給我得到一種精神上的安慰，然而這並不是令人滿意的答覆，更不是可以拿去說服論敵的回答，我們如果在論敵的面前去說這一套話，他們會笑我們說：「這

是阿Q的論調，只知道精神的勝利。肉體可以隨便任人宰割，壓榨，只在心裏保留一個不佩服，就自以爲勝利。其實還算什麼勝利呢？阿國拚命抵抗到底，有什麼用？民衆團結，又有什麼用？結果還不是要亡國滅種？國亡了，種滅了，物質上已經消滅，精神上還能有勝利存在嗎？」

像這樣的卑怯的詭辯，我們雖然感到了十二萬分的痛心，但仍然沒有法子反駁他們。我們對於阿比西尼亞既然只抱着精神勝利的希望，那又有什麼話回答他們的嘲笑呢？

先生，是不是阿比西尼亞抗敵的結果就只能有精神上的勝利了呢？或者更推到中國來說，中國如果一旦對敵人實行武裝抗戰時，所落得的報酬也終於只是可憐的精神上的勝利了呢？

請快給我們勇氣！

——吳信豐、郭秉義同上——

要求我們再談一談阿比西尼亞問題的信，已經又是二三十封了，中國民衆對於意阿戰爭，是多麼關心，由此是很可以想見。吳郭兩君是上次和我們通過一次信的，他們的這第二封信，仍是非常懇切而沉痛，並且能夠代表其他來信底讀者們的一切意見，動搖和疑慮，所以特地把它

發表出來，此外還有林問洋，朱至誠諸君的信，因爲篇幅的關係，我們不發表了。

意阿戰爭所以這樣受人注意，在前次我們答覆吳郭兩君時就已說過，是因爲阿比西尼亞的命運，很和中國相似了，阿國的勝敗，就好像是預示着中國的前途一樣，使我們不能不當做切身般的事體去加以關心。意阿戰爭爆發起來的時候，我們前進的民衆高呼着說：「我們要學阿比西尼亞不抵抗是無恥，是在黑色人種前面也要愧死的！」而同時不抵抗主義者也注意着意阿的戰況，一到阿軍戰敗的時候，就說：「抵抗是終於要失敗的！」

現在阿軍的戰敗消息，一天比一天嚴重了，台西被佔，阿京告急，南路的奧登堡陣線被攻破，這一切，正如吳郭兩君所說的一樣，我們都不能否認，也用不着否認。我們不必對不抵抗主義者強辯，說阿比西尼亞並沒有敗，甚至於說物質上雖然敗了，精神上仍然勝利，這種說法是不夠的，是無益的，這種說法會引得論敵者嘲笑我們，是不足爲奇的事。

雖然這樣說，我們仍然用不着動搖，仍然有理由反駁不抵抗主義者，因爲還有兩點確切不移的事實，是始終把握在我們的手裏的。第一，阿比西尼亞失敗了，並不能夠就證明中國將來的

抵抗也一定會失敗，第二，就今日的時代說，即使阿軍仍然敗下去，意大利終有一天要失敗，而阿國民衆也終有一天要翻身的。爲什麼呢？讓我們慢慢地把理由解說出來。

爲什麼阿比西尼亞的失敗不能證明中國也會失敗呢？我們不是把阿國民衆的抗戰當做我們應該追隨的模範嗎？我們不是說阿國的地位和我們相似嗎？那麼，爲什麼失敗的情形就不會相似了呢？這一切問題，是不抵抗主義者一定要向我們追問的。我們怎樣答覆他們呢？我們首先要打擊他們的公式主義的思想方法，他們的主義，完全是由於他們把阿比西尼亞的情形看做完全不能改變的公式，死板板的應用到中國的情形上來。他們不知道，中國和阿比西尼亞雖然在需要抗敵戰爭的一點上是相同的，（我們把它舉做模範的原因也就在此）但有許多複雜條件却不完全相同。中國如果抗爭，是不是會失敗，這不能死板板地把阿國的例子當做決定一切的公式，而是要由中國本身的許多特殊的條件來幫着決定的。我們可以說，中國現在的情形，有許多地方是阿國萬萬不會有過的，這些地方可以使中國的抗敵條件和阿國不同，而且比阿國有利。譬如，中國的民衆有幾十年來不斷地反帝抗爭的經驗，這經驗的豐富，不是阿國的民

衆所能及的；中國的士兵都是久經內戰，獲得了可驚的戰略戰術的知識和戰鬥的能力，這更是阿國所萬萬趕不上的。此外，就數量來說，中國的常備軍是世界第一，就政治意識方面來說，也比阿比西尼亞的民衆更是進步的，而民衆和軍隊在抗戰中的聯繫也更能比阿國密切……像這些特殊的有利的條件，都可以充分地證明中國在抗敵戰爭中一定不會全然和阿比西尼亞走同樣的道路了。

如果這次和意大利抗爭的阿軍換上了中國民衆和軍隊，是決不會遭受這樣多的失敗的，因爲阿軍的失敗，主要的原因仍是在於沒有經驗的統帥在戰略上的錯誤。他們只是運用公式上的軍事的戰略，而沒有顧到弱小民族對付高級武器的侵略者應該另外有它特殊的戰略，這特殊的戰略，第一是要如拉狄克所說：「阿國應該採取游擊的持久戰，而不應該和意軍的重砲飛機作正面戰」，第二，這種游擊戰要有廣大的民衆們參加，不能單單用幾萬大軍孤立地，或專門把它做主力進行。阿國對於這兩點都沒有做到，所以雖然傾全國的力量抗敵，終於不免失敗。如果是中國的軍隊處在這種情形之下，是至少不至於失敗到這樣利害的，一二八滬軍抗戰能

夠維持到一月之久，把敵人都弄得幾乎沒有辦法，就是一個很明白的證據。

因此，阿軍的失敗，主要的原因是戰略上的錯誤，要說久經戰鬥的中國軍民一旦起來抗敵，也會像阿比西尼亞一樣地敗下去，那全然是無恥的公式主義的詭辯。

那麼，阿比西尼亞終於要失敗嗎？那也不見得的。一種戰爭，失敗的主因如果僅僅是由於軍事戰略上的錯誤，而在政治經濟上都有了良好的影響，那麼，這種失敗也只是一時的，因爲戰爭的爆發，本來是根據於政治經濟的矛盾，帝國主義的侵略戰爭尤其更是和政治經濟有密切的關係。我們在前次的答覆裏已經說過：現在的時代，不是一兩百年前的時代，現在的帝國主義國家，在經濟上是臨到了最後的危機，在政治上是發生了無法解決的矛盾，現在的帝國主義國家已經不是一兩百年前的資本主義國家，那時的資本主義國家在政治經濟上都是向上進步的，而現在却是處在沒落的時期。又就阿比西尼亞來說，現在的黑色人種以及一切被壓迫的弱小民族，所處的地位也和一兩百年前不同了，從前的被壓迫民族是分散孤立的落後人民，一遭受到侵略的襲擊，就沒有方法抵抗，也沒有方法獲得幫助，而現在的被壓迫，因了資本主義經濟形

成了世界的體系，把全世界弄成了一片的緣故，被壓迫被侵略的可以在其他的國家甚至於侵略者內部的勞苦大衆身上獲得援助，尤其像中國的民族因爲和現代的一個最進步的國家是緊緊的鄰舍，所以只怕我們自己要拒絕人家的援助，不然，援助是全然不用愁的。

一兩百年前，孤立的，落後的，武器又非常拙劣的弱小民族，遇到了進步的資本主義的人們來侵略，無論怎樣頑強抵抗，也是不中用的，所以，像鴉片戰爭以來的中國一樣地節節失敗下去，還算是幸運，不幸的是像美洲的印第安人和非洲的一些野蠻民族簡直到了完全滅種的地步！在現在，阿比西尼亞的抗戰，一方面已獲得了全世界各國各弱小民族的響應，一方面就是在侵略者意大利的國內，也得到了戰友，意大利的成千萬的兵士不願意出發去侵略阿國，有成千萬的人民反對侵略戰爭，雖然在嚴重的消息封鎖之下，仍常常有這種消息透露出來。侵略者現在是要用極大的物質力量，強迫着不願戰爭的兵士走上火線去，侵略戰爭愈更遲延得久，侵略國的內部矛盾就愈更擴大，侵略國的物質或經濟也就愈更困難，愈更枯渴。所以，意大利侵阿，墨索里尼是急急要把戰爭時間縮短，從台西進軍阿京時才吃了一個「三戰三北」的敗仗，就馬上

表示憂慮，還可以看出他們是怎樣惶恐。

我們現在不能說阿京不會失守，我們不能說意大利從此就全然不能前進了，看情形，阿京也許就會被佔領。（本刊付印時，阿京確已被佔領了。）但意大利愈更前進，困難也就愈更增大，元氣也就愈更消磨，而在阿國方面，抗敵的戰爭是大多數民衆自願，愈更抵抗，民衆的團結就愈更堅固，現在婦女已直接出來參加抗敵了。「還都抗敵」的英勇的準備，「甯爲阿鬼不爲意奴」的宣言，在敗退中民氣反而愈更昂揚起來，這一切，都使得意國侵略者憂慮，發抖。（永生的編者，也並沒有認爲阿比西尼亞只能夠得到精神上的勝利，他們也說阿國決不會滅亡，我們不要因爲他們一兩句話的措詞不妥便加以誤解）因爲這樣頑強的抵抗，會很快他把侵略者弄到精疲力盡。只有這樣頑強的抵抗，才是阿國終於要翻身的最明顯的信號。

在這裏，我們中國的民衆就可以想一想，爲什麼我們的敵人，總企圖不費一兵一卒的來滅亡我們？總盡力地設法避免和中國民衆直接戰爭？同時我們也可以了悟，要救中國，是應該走什麼路了。

三　生活問題

戀愛的本質是性行爲嗎？

——答徐曉雲君——

（一）來信

讀書問答：

日前某婦女團體開「座談會」討論「戀愛問題，」他們討論的第一個問題是「戀愛的本質，」討論後所得出的結論是：「戀愛是以性行爲的發揮爲基礎，而以基於愛情及思想行動之協調，感情性格之一致，人品學問之相當等附帶條件而成性的兩性結合。」

隨着這問題而來的是「本質」之可變性與不變性的爭論，主張可變性者是根據辯證唯

物論的觀點，認爲宇宙的一切事物都是在變化發展的，戀愛的本質，當然也是在變化發展。反對這一見解的人却認爲戀愛的本質既是以性行爲基礎，則這性行爲是絕對不變的，它相當於人類飲食之無論在任何時間與空間不會不飲不食一樣。

我同意於前者而提出了如下的補充：戀愛的基礎雖是性行爲，而這性行爲的基礎却是依存於兩性，即是說兩性才是最基礎的東西，性行爲不過是有了兩性以後的派生物。根據生物進化論的發見和社會進化史的推論，人類也是由最低級的生物——亞米巴，單細胞之類長期進化來的，幷不是一有宇宙即有兩性的行爲的出現。兩性間的生理器官，自進化成人類以來也都經過了不少的變化。未來的兩性，通過社會生活的演進，也很難說不會促進性行爲的變化。既然兩性的本身都在演變，則由這兩性所附生的性行爲，也是要與兩性辯證的地變化發展的。

我這一意見才提出，竟引起了主席和一部分人的非笑，認爲是「離開本題」的「滑稽」渺茫抽象的奇談，而竟不加解釋地武斷地作出了「戀愛的基礎——性行爲絕對不變」的結論。先生，性行爲眞是不變的嗎，爲什麼？宇宙間竟有絕對不變的東西嗎？這一眞理如果存在，不是

連辯證的邏輯都要被否定了麼？我實在不明白她們所以發笑的原因，也許我的那種說法，太架空和不圓滿了一點，但它究竟不是「奇談，」更沒有「離開本題。」說得不對，不對的地方在那裏，她們沒有給我指出；對，她們的笑不是淺薄無聊麼？先生，她們那一「不變說」的論證算充分麼？算正確麼？真是把握住了真理的核心麼？那樣武斷，那樣主觀，是學理探討的態度麼？我的意見真的沒有成立的理由麼？何以故？

尤其使我莫明其妙的是那第二個問題——戀愛的形態——的結論與第一問題結論之相互矛盾：「戀愛的形態與其本質相對的統一着，但這形態須隨時代及社會經濟的變化而變化的。資本主義制度時代的戀愛形態，只是畸形的以商品的買賣形式出現；真正合理的自由平等的戀愛，必須俟私有制度廢除以後，公有制度確立的社會裏才能普遍實現。」本質既與形態「相對的統一着，」而本質又是「絕對不變」的，規定形態變化的倒不是形態的本質而是「時代及社會經濟，」這不又將形態與本質的「統一性，」完全消去了嗎？離開了本質的形態，真使人不堪想像！先生，對立物的相對與統一，該是要在對立物的相互矛盾與運動的邏輯下才會存

在的吧？如果形態單獨向前發展而本質停滯不動（當然是不可能的）則本質不是將被形態否定了麼？形態與本質不是辯證法的發展着的麼？還不是機械論者的觀點麼？但它錯誤的原因在哪裏？

該團體的態度，究竟算是比較前進的，我個人對牠解放婦女的希望相當的大。那天在座的人又很多；不論是誰，灌輸了錯誤的理論給聽衆，誰就要負責任去糾正。爲了這，我深懼我的發言會有錯誤，特來請求先生指正，好讓大家不會受我錯誤的影響；同時，牠們的觀念要是不正確，也望先生指出。

讀者徐曉雲上

× × × ×

（二）戀愛不是永久不變的

戀愛問題，我們還沒有詳細地討論過，也沒有人像徐君這樣鄭重的提出來過。這也許是因爲中國人整個生活問題太嚴重了，使人沒有機會充分來注意它。但我們對於它也不能忽視，它

始終是青年們的重要問題，並且正因爲生活困難，更成爲青年們非常苦惱的問題。

趁着徐君提出來的機會，我們來加以討論，不是沒有意義。從來信上看來，徐君所講到的那婦女團體，正如她所說的一樣，究竟算是比較前進的。至少，她們不是戀愛至上主義者的集團，她們沒有把戀愛看做人生的至高理想，看做唯一的幸福；她們坦白地宣佈了戀愛是建築在物質上的，戀愛和性行爲分不開。她們又了解在現在不合理的社會裏，也沒有合理的戀愛，「眞正自由平等的戀愛，必須俟私有制度廢除以後，公有制度確立的社會裏才能普遍實現。」這就是說，兩性問題是不能單獨解決的，必須整個的社會有了辦法，才能夠建立起合理的兩性關係，這些地方，都證明她們的進步性，證明她們並沒有像觀念論者一樣，把戀愛的理想過分的誇大了。

但她們對於戀愛的了解，未免太簡單了，她們幾乎把戀愛和性行爲看做一件東西，沒有加以分別。不錯，沒有性行爲，就沒有戀愛，如果以爲戀愛可以和性行爲完全隔離，是不對的，但我們要知道，性行爲不一定就能夠產生戀愛，動物也有性生活，但我們能說動物也會戀愛嗎？戀愛只在人類中才會有，而且就在人類中，也不是完全普遍的，譬如在封建社會裏，只有天經地義的男

女婚媾，却沒有戀愛，人類的戀愛，也要在一定的社會條件之下才能產生。

就把她們對於「戀愛的本質」的結論來說，她們也承認，戀愛必須要有「愛情及思想行動之協調，感情性格之一致……」等等的「附帶條件，」雖說是「附帶條件，」但如果缺少了它們而僅只有單純的性行爲，那能夠算是戀愛嗎？以「父母之命，媒妁之言」爲依據的封建婚姻，所以不能稱爲戀愛，就是因爲缺少這些「附帶條件。」

我們可以說，性行爲是戀愛存在的必要條件之一，但並不是決定戀愛的基礎，離開了性行爲，戀愛當然不會存在，但性行爲的本身，並不能夠產生戀愛。戀愛的產生，一定還有別的來源，還有別的決定的基礎。這就好像蓋房子，地基，磚瓦和其他材料，是房子的必要條件，沒有這些東西，也就沒有房子，但地基磚瓦和其他的材料等等，是不會直接產生房子的，要產生房子，另外還有蓋房子的人。

明白這一點，我們就可以說：戀愛的本質，並不是性行爲，就好像房子的本質不是磚瓦地基一樣。同時這「本質」的可變性與不可變性的問題，也有了解決了。性行爲果然是和人類飲食

一樣，無論何時何地，人都要飲食，無論何時何地，人都可以有性行爲，這兩種行爲，是不變的，但人類求得飲食的方法，却是因時因地而不同，而發揮性行爲的方法，也是因時因地而不同的。戀愛不過是人類發揮性慾的方法之一種，封建婚姻也是一樣。封建婚姻是可變的，它在一定的情况下發生，發展，和沒落，戀愛也是可變的，它從一定的時間空間中發生和發展起來，現在我們所知道的戀愛，將來也不能說沒有消滅的一天。

對於這一切，我們自然還得要再具體地講一下，戀愛既然不是由性行爲直接產生出來，那麼它是怎樣產生的？它的本質既不是性行爲，那又是什麼？它是可變的，它發生，發展和沒落，那麼它是從哪裏發生？它沒落之後，男女的性行爲發揮方法，又成爲什麼樣的狀態？這幾個問題，都得要具體的說一下。

（三）戀愛的特點及其社會基礎

戀愛怎樣發生的呢？我們不妨把中國過去的事情回想一下。戀愛問題在中國最出風頭的時候，是十年前左右。那時正是所謂五四文化運動的期間，全國發生了一個反對舊社會傳統的

運動，戀愛自由的呼聲，也成爲反對舊傳統的一個口號而出現了。這新的文化運動的來源，人人都知道是因爲中國社會上的資本主義要素最初抬起頭來，要想打倒舊的封建勢力。新文化運動就是這新興勢力的表現，戀愛自由的主張也正是這新文化中的一支生力軍。我們試把戀愛自由的主張中的幾個特點指出來，就可以知道它是反映着資本主義的生產關係了。

第一我們可以看出，戀愛自由有個人主義的色彩。從五四時代的言論裏，可以知道，主張戀愛自由的人，是以爲戀愛是男女個人本身的事情，所以只能由本身自己來決定，不能聽從「父母之命，」排斥第三人的干涉。這在反封建方面是有意義的，但推到極端，就有人把戀愛看做純粹個人的事，以爲和社會全然無關。個人主義是從資本主義的基礎上產生，這是誰也知道的。

第二，戀愛是以自由平等爲理想的。所謂戀愛自由，就是要人人都站在平等的地位上，作自由的追求，自由的競爭，自由的結合，資本主義初期的時候，也就是用自由平等的口號來和封建勢力對抗的，戀愛自由不過是一方面的反映。

第三，我們要注意，戀愛的自由平等，是虛詭的自由平等。戀愛者的雙方互相間都有一種佔

有慾，一個人到了戀愛成功的時候，就覺得對方是自己的所有物，這種佔有慾，和資本家對於自己的財產所抱的態度並沒有多少分別。後者說「我的財產，」前者說「我的愛人，」「我的」的觀念是很值得注意的。表面上主張自由平等的競爭，競爭的目的，是要使對方成爲「我的東西。」然而競爭在表面上雖然自由平等，有資產的人實際上始終佔着優勢，自由平等也只成了一部份人的自由平等，這種自由平等，是終歸要沒落的。就好像今日垂死的資本主義國家，完全放棄了經濟上政治上的自由主義一樣，今日的資本主義社會裏，男女兩性也說不上自由戀愛，而成爲露骨的買賣婚姻了，自由戀愛和自由主義一樣，是資本主義初期的產物。

第四，我們還要注意，戀愛所需要的那些條件也是反映着社會的不平等的。例如「愛情及思想行動之協調，感情性格之一致，人品學問的相當等，」就表明戀愛的存在，必須雙方的思想行動，感情性格，人品學問等等在一致的水平線上，然而要使這些東西有一致的水平線，必須雙方都屬於同一社會層才能成功，這就是說，在通常的狀態之下，一個資產階級的婦女和一個苦力勞動者是戀愛不上的，更進一步說，苦力勞動者們因爲生活的慘酷壓迫，一般所謂的「人品

學問」之類，在他們認爲是談不上的，因此對於他們中間也就說不上戀愛，而戀愛就成爲資產階級和小資產階級的事實上的特權了。

根據以上的四個特點，可以知道戀愛的發生，和資本主義的興起是有多麼密切的關係！戀愛的種種特徵，都帶着新興資本主義的性質，初期資本主義的經濟關係，才是產生戀愛和決定戀愛的基礎，戀愛的本質。我們現在就可以下一句斷語，卽：戀愛是初期資本主義的經濟關係在兩性問題上的表現。

當然，如果說戀愛完全不是性行爲，也是不對的，戀愛始終是人類發揮性行爲的一種方法或方式，它和性行爲是統一的，但說到這種方式的本質，我們就不能說是直接由性行爲產生，我們就同時要指出它和性行爲的差別。這就是辯證法上的「差別的統一。」不了解這一點，以爲戀愛的基礎只有性行爲，那就是把複雜的事情看簡單了，這是一種機械論的錯誤。

（四）戀愛的本質和形態

這樣，我們就得要在資本主義經濟關係中找戀愛的本質了。但是，把戀愛單單看做經濟的

行為也仍然是簡單化，仍然不夠的，戀愛在發展中還表現出種種的「形態」，我們也不能不注意。有的人戀愛的時候，目的是想得到好幫手，有的人（戀愛至上主義者）把戀愛當做人生至高至美的理想，像神聖一樣地崇拜對方，有的人還帶着半封建的觀念，拼命的要把對方作為獨占的對象。這種種的形態，和戀愛的本質自然有相對的統一，不在資本主義的初期，（例如在封建社會裏）社會決不許你自由去找好幫手，也不容你把愛情看得太高，（要緊的是封建社會的義務。）所以這些形態，和資本主義的本質是統一的。但統一中同時也有矛盾，形態發展到某種程度，這矛盾就會暴露出來。戀愛至上主義者在極端的時候，有時也會不顧一切經濟的限制，能為戀愛而犧牲自己的。為戀愛達不到目的而自殺的人，是不必說了，像有錢人的小姐跟着車夫逃走的事，也是屢屢可以聽到的。如果以為戀愛僅只是單純的經濟行為，這些事情就成為神秘不可理解的了。

我們要看出戀愛的經濟本質，和它的觀念形態（如至上主義等）的矛盾，形態是由本質決定的，但同時它也有相對的獨立性，忽視了這相對的獨立性，一切都要單純的用經濟來解釋，

這也脫離不了機械論的錯誤。例如葉青先生就是一個例子，他說：「他與她戀愛，是因爲他有財產……並且要能養活她才要她……並且要他能養活她才嫁他……」又說男女雙方有時雖已注重學識而不注重財產，全然因爲有了這些「暫時貧窮，將來會好」的緣故，這都是太把事情說得機械化，簡單化了。實際上男女青年在戀愛的時候，倒並不這樣單純，他們的觀念形態的獨立性發揮到極端的時候，倒常常會衝破經濟的打算把性命作犧牲品，這是不能不注意的事實，並且也是特別重要的事實。因爲犧牲者的出現，並不僅僅證明戀愛至上主義的存在，並且能暴露社會經濟的病根，表明這社會不能滿足兩性的理想，表明戀愛本身所受的物質的限制。

徐君所謂的形態和本質的統一及其矛盾，就是這樣解答的。

（五）將來的兩性關係是怎樣的？

最後我們要解答戀愛是不是會沒落，如果我們把戀愛單純歸結到性慾上，那我們當然不能承認戀愛會沒落，因爲這樣一來，性慾存在一天，就有一天的戀愛，更進一步，我們將以爲別的動物的性行爲也是戀愛了。這當然是一個錯誤。我們已經知道封建婚姻中有戀愛，我們也知道

在今日資本主義的末期，經濟上的獨占形成和一般大衆的貧窮化時代，戀愛也沒有成立的條件；這時的男女關係已經露骨的成爲買賣式了。這表明戀愛也並不是有永久性的東西。

但要緊的是將來社會裏是不是有戀愛的問題，據那婦女團體中的人主張，是眞正自由平等的戀愛要在那時候才能出現。這一點，有一部分是對的，因爲根據社會科學，我們確實可以預料將來必有更好的社會經濟制度，因此也有更理想的兩性關係。但事物的變化，不只是量的方面的變化，質的變化才是更重要的。我們決不能說將來的兩性關係僅僅是比現在的更合理，我們還要說在那時，兩性關係在本質上也要起變化。至少我們可以想到，在公有制度完全確立的社會裏，「思想行動之協調，人品學問之相當……」等條件是不成問題的，兩性的結合，也用不着講這些條件，這些條件只在目前不平等的社會裏才會提起，因爲不平等的制度使人與人間的思想等等不一致，才有這些條件的要求。既然用不着講這些條件，那麼，男女的結合就可以由純粹的友愛達到目的了。其次，我們的戀愛理想中所具有着的那種佔有慾，在將來的社會制度之下，是可以不存在的，兩性關係可以達到愛而不戀的境地。

這兩點，是我們可以推測到的。如果我們一定要把將來的這種兩性關係叫做「眞正合理的戀愛，」那我們不必一定要反對，因爲我們並不是要在名詞上爭執，要緊的是要明白，這一種兩性關係，和現在我們心裏所想的戀愛，或資本主義初期人們的戀愛理想，在本質上始終是有差別的。

我們的答覆大致說完了，總之，這婦女團體是進步的，原因是她們都沒有受到觀念論的毒害，他們都相信將來的合理社會，但她們的錯誤是有機械論和形而上學的色彩，用簡單的性行爲解釋複雜的戀愛，就是機械論；把戀愛看做永久不變的東西，就是形而上學。至於徐君自己，她主張戀愛的本質能夠變化，這是正確的，她糾正了她們的形而上學的錯誤，但她自己也和她們一樣，同是上了機械論的當，以爲戀愛的本質就是性行爲。性行爲是生物的行爲，不是人類特有的行爲，但戀愛却是在人類社會一定的基礎上發生的，不是簡單的性行爲可以說明。

最後，說到生物的性行爲，當然也不是永久不變的。性行爲不過是生物的生殖方式的一種，有許多生物，不一定要兩性交接，仍能生殖的，那就說不上性行爲了，但這不在戀愛問題的範圍

以內，我們不再多說了。

非常時的觀念形態

——答夏士融君——

(一)

這問題一提出來，恐怕有許多人先就要我們解釋「什麼是觀念形態？」因爲，觀念形態四個字，在許多人的耳朵中，也許已經聽得很熟了，但對於它的意義，却常是不十分明瞭，甚至於有的人完全不知道它是指什麼。

薛君就是這樣的，他的來信也只要我們解釋這名詞的意義，但我們覺得，觀念形態這東西，在我們的生活中有很大的作用，尤其是在民族危機嚴重已極的這非常時，它的作用更是不能忽視，因此，除了給薛君解釋一下名詞的意義外，還順便討論一下非常時的觀念形態，這樣，我們

的答覆可以更切合實際一點。

觀念形態，也有人寫做「意識形態，」兩個名詞意思全然沒有分別，是大家知道的。它所包括的東西，就是文學，哲學，科學，宗教，道德法律之類，總之，是和社會的物質組織（如經濟組織政治組織軍事組織之類）對待的東西。

講到觀念或意識，我們平常人時時刻刻都有的，我們每做一件事，都要用自己的意識來評判一下，然後才決定做不做。這就叫做「考慮，」也叫做「通過意識作用。」我們做事都要經過多少的考慮，也就是都要通過意識的作用。因此，意識或觀念，在我們的日常生活中是沒有一時離得開的。

爲什麼我們日常的意識不叫做意識形態，却單稱做意識？這分別在那裏？例如哲學是意識形態的一種，在我們日常的意識中，又何嘗沒有哲學一類的思想？哲學上認爲世界是變動不定的，我們在平常也會覺得周圍的一切變得很快，這不是一種哲學思想嗎？文學是觀念形態的一種，文學裏有時會描寫被壓迫民族抗爭的故事，我們在民族危機的前面，也常有許多悲壯激昂

的抗爭意識，這和文學又有什麼不同？信奉宗教的人，他的宗教意識是隨時隨地都會表現的但個人的宗教意識，我們仍只能稱之爲意識，只有宗教思想的本身我們才叫做意識形態，這又是爲什麼？

（二）

要答覆這問題，我們希望大家自己研究一下自己的意識。比如說我們有民族意識，這民族意識是指什麼呢？是指我們心裏能夠覺到自己的民族應該有獨立自由，遇到帝國主義來侵犯，我們就覺得需要用武裝抵抗，認爲自己本身也應該勇敢地走上民族戰線的前線去。但一個人的意識決不是這樣簡單的。一個人不但有着民族意識，同時也有打算着個人的事情，不但打算個人的事情，同時還混雜着各種新舊的觀念。這樣一來，使一個人的意識弄得很複雜。

我們常說某人意識模糊，所謂模糊，並不能呆板的照字面解釋作「不清楚」的意思，意識所以會模糊，是由於意識的內容混雜，愈混雜，意識才愈不清楚。革命意識裏夾雜着封建觀念，這革命意識自然就含混了，一個民族的鬥士不能把身家性命妻室兒女的觀念拋開，他的民族意

識就不會堅強，民族英雄會成壓迫愛國運動的劊好原因就在這裏。

無論什麼人，他的意識總是多少有些混雜的，這就使得人的思想自己常常有矛盾。就是最前進的革命者，我們也不能說他全然沒有矛盾。他所以能夠不斷的前進，是因爲他能夠不斷的克服了落後的混雜的意識。反過來說，如果他讓自己意識中的落後的部分佔了優勢，即使曾是最前進的革命者，也可以成爲社會進步的敵人的。

爲什麼意識會免不了混雜和矛盾？原因是我們的意識是從實生活中得來的。我們的意識就是我們實生活的反映。每一個人的實生活是非常矛盾複雜的東西，因此反映出來的意識也就不能不有這矛盾而複雜的現象了。

我們是半殖民地被壓迫的民族，在我們的實生活中，一般都感到民族敵人的重壓，但各人的地位不同，各人都要在自己有限的地盤之內，替自己的生活打算，於是又感覺到有自己的小集團的利害問題。做商人的有商人的利害打算，做統治者的爲統治權打算，他們的意識，都反映着他們的實生活中的各種要求，這些複雜的成份夾雜在他們的意識中，於是和民族解放的意

識就矛盾起來了。有的發覺真正的民族的出路只有武裝抵抗，有的不願抵抗事件的發生，始終要「和平」—「忍讓，」有的索性就露骨的投入敵人的懷裏，成了明白的漢奸。各種集團的意識有這樣不同，他們實生活的地位實在有着很大的作用。

（三）

因此，由於生活地位不同，人的意識也常是不相同了。反過來說，地位相同的同一集團的人，在意識上大體也常會一致。各個人間的個別的差異或例外是不能免的，但同一地位的人，他們的意識總有一個共同的形式。能夠代表某一集團的共同意識的形式，就是意識形態，或觀念形態。

我們說哲學是一種意識形態，因爲它常有一定的系統的理論形式代表着某一集團的人們的意識。悲觀主義的哲學，代表着社會上沒落的集團的意識，享樂主義的哲學，代表着頹廢淫靡的集團的意識。我們說道德是一種意識形態，因爲它也常是某一集團的人的共同意識的形式。男子在社會經濟裏佔重要地位的時候，道德就擁護男人的利害，而有重男輕女的道德，這就

是最顯明的一個例子。文學也是觀念形態，唯美主義的文學代表着社會上某些寄生集團的共同意識，因爲這些人的生活脫離了現實。現實主義的文學是實踐活動中的人們的主要的觀念形態，因爲這些人是能夠面對現實的。……

但重要的是，觀念形態不僅僅是代表集團的共同意識，同時也是更明白更確定的集團的共同意識。一個頹廢淫靡的集團中的人，不一定個個是十足的享樂主義者，在這樣的個人中，他的享樂的意識是不會徹底和堅定的，但享樂主義的觀念形態却不能不很徹底很堅定的主張享樂。這樣，觀念形態不但代表這集團的意識，並且是這集團意識的推動者。

這就是觀念形態的作用。我們爲什麼要學社會科學，爲什麼要學哲學，爲什麼要學文學？有的人以爲哲學是空洞玄秘，科學對日常生活沒有關係。有的人又高叫「文學無用」這都是不懂得觀念形態的作用的緣故。其實正確的科學哲學和前進的文學，是很能增進我們的意識，使我們的認識更堅定更明確的。反過來說頹廢的文學和不正確的科學哲學，又可以把我們引到邪路上去。

這作用，在我們的生活中是不小的，是無形的，說「無用」嗎？其實它的用處是在無形中，這更值得我們注意了，正因此，這非常時的觀念形態對於我們就成了一個重要問題。

（四）

中國目前的非常時期，在內部表現出不斷的內戰和嚴重的天災，在外部是民族敵人得寸進尺的加緊侵略，然而最吃緊最重要的，還是這民族被侵略的危機。在這樣的非常時期，民族的解放和民族統一的武裝抗爭思想，應該是我們共同的最主要的觀念形態。一切的觀念形態，都得要依屬在這最大原則之下。

妥協，投降，固然要認為是和民族敵對的思想，就是主張忍讓和平的觀念形態，也認為是在事實上幫助了敵人的。每個民衆應當有自動地積極地起來救亡救國的意識。逃避現實，苟且偸生，只求自己的閒適，不管國家大事，這種個人主義的思想，也是會斷送民族生命的意識形態。實際上在這樣吃緊的關頭，要想單獨找個人的出路，也是不可能的事。少數的個人雖然在串通了敵人的情形之下，得以苟且榮耀，然而大多數的個人的出路，是和民族的出路分不開的。個人應

該隨時有爲民族戰爭而犧牲的準備，才能夠英勇地爲民族抗爭而奮鬥，這就是要打破個人主義的觀念形態。

封建的觀念形態，也是必須要克服的，只求一家的榮耀，不顧民族的利益，結果產生了「滿洲國」以來各式各樣的漢奸。束縛婦女的社會活動，厲行良妻賢母的教育，想把一半人口的民族生活力從社會上拖開，這也是封建觀念形態的一例。

科學哲學在非常時期，應該集中在民族抗爭的事實和行動的指示上，研究自然科學的人應該極力傳播近代戰爭的技術上的知識，尤其是毒瓦斯戰爭和防禦的知識。社會科學應討論到民族解放的經濟和政治上的各種實際問題，哲學應該不斷的批判妥協主義者的理論基礎，建立鬥爭的理論基礎。

就文學來說，已經發生過的民族鬥爭中可歌可泣的事實，應該是它的最好的題材。目前所需要的文學是現實主義的文學，是暴露的文學，文學上要努力寫出現實的眞相，暴露一切侵略者和各式各樣漢奸的醜形，應該表現出民衆的憤怒和一切抗爭情緒，使讀者在活躍生動的描

寫中堅定起自己的意識。

道德宗教之類也是一樣。譬如說什麼「禮義廉恥，」我們就不需要把它弄成一些表面的無關重要的虛文的規定，却要從屬於民族抗爭的大目標之下，能夠眞正起來抗爭的人，才叫做知恥。至於宗教，也是一樣的，不管是什麼宗派的人，應該在民族抗爭的大旗之下聯合起來，把民族解放的觀念當做大家共同的最高信仰。

以上所舉，不過是幾個簡單的例子，最詳細的地方，是要多數的人自己來做的，改造觀念形態，和改造社會是同樣偉大艱難的事業。不單只是要有專門研究的人如哲學家文學家宗教家等來做，並且也要普遍的民衆自己也努力做。譬如漢奸壓迫民衆愛國運動的情形，我們就不一定希望文學家從旁觀的立場的描寫，却更希望實際行動中的民衆用報告文學的方式寫出他的經歷。

非常時對宗教的態度

——答熊實君——

編者先生：孫傳芳被刺殺的事件，各處都談論得很多了。我不認爲這是什麼了不得的大事，本不想把它提出來麻煩你們。但因爲它發生在佛教的大本營裏，使我想起了關於宗教的問題，想問一問你們的意見。你們對於宗教的問題，從來還沒有討論過，希望趁此機會給我們一個指示。

據我看來，這件事的本身，對於宗教也不見得有什麼意義。即使有意義，恐怕也不過是加強了宗教的迷信罷了。有些人把「血濺佛堂」的故事看得很重，以爲這是對宗教的一個反面的諷刺，其實我就看不出什麼諷刺，在一般人的眼中，反而覺得這是佛教中因果報應說的證明，反而足以給一切靠佛教吃飯的人利用作宣傳的好材料。它在宗教方面的反動性和保守性是非常濃厚的。這濃厚的程度不下於「替父復仇」的故事，在舊道德方面的保守性和反動性。

這件事的本身，雖然沒有絲毫積極的意義，但它的出現，使我們想到像孫傳芳這樣一個軍閥，當他得勢的時候，不知道屠殺了多少生命，榨取了多少人民的血汗。失勢了以後，又可以擁有極大的資產，到租界上去過安閒的生活。他正是今日不良社會制度的代表者。而這樣的一個代表者，走進宗教的殿堂裏去，公然又成爲「大師」坐上了長老的首席。由這樣的事件看起來，宗教這東西的眞面目是什麽，就可以推想而知了。宗教是不良社會制度的擁護者，它替不良制度的代表者設下很巧妙的出路。它對於社會上的罪惡，在表面上好像也反對，甚至於要加以制裁的。但它對於罪惡的制裁，大部分是推到來世去，或者是說些死後地獄的裁判的鬼話，這樣一來，就讓現世的罪惡橫行下去了。

我曾記得有名的社會科學家說過：「宗教是人民的鴉片。」這眞是一個恰當的比喻。鴉片是有毒的，而且中了毒以後，就會成癮，沒有辦法丟開。宗教把不良制度的毒害種在民衆的身上，使它成爲民衆的根深蒂固的習慣，使人沒有辦法擺脫了它。現在還有很多病苦的人民，明白他們的痛苦是不良制度造成的，而他們因爲受了宗教迷信的毒素作用，仍然以爲是前世作孽，神

靈發怒的結果。譬如水災，明明是負責河工的當局平常不顧農民的利益，不好好的做防汜的工作，而寺院裏的人却告訴人們說這是河神作怪，結果是人民雖然窮困，寺院的香火却愈更發達起來，災荒雖然利害，人們却不知道怎樣去找正當的出路。這眞可以算是鴉片的作用了。

宗教的毒害既然這樣利害，我們不是就應該設法來反對它了嗎？但反對宗教是與大多數民衆有關係的事，它的深固的根蒂是種植在大多數民衆的生活裏的，要把這種根蒂切實的拔去，我看眞是一件最不容易的事，有時候看起來簡直是不可能的事。過去曾有人用種種的方法反對迷信，都沒有什麼效果。例如用演講會之類的方法，想在民衆中間灌輸科學知識，使他們覺得宗教迷信是不可靠，這辦法可以說是一些成效也沒有的。前兩年又有人用「打破偶像」的方法來反宗教，把寺廟裏泥塑的神像都搗毀了。這不但沒有效果，反而引起了民衆的反感，甚至於加強了他們的宗教信念，因爲神像被毁，引得他們非常恐懼，怕這樣一來，神靈一定發怒，要有什麼災荒了，恰巧又發生了年年的災荒和兵亂，民衆生活困苦的增加，使他們覺得好像從前的畏懼果然成事實了，這不是更加強他們的宗教信仰了嗎？

中國的宗教問題，也並不簡單，在民衆中間有了勢力的宗教，除了佛教外，還有回教，道教，外來的基督教，也多少有些勢力，孔子也算是一種變相的宗教對象了。我們如果要反對宗教，對於這些複雜的派別，要採用什麼方法才會適當，才會有效呢？

並且，我還有一個問題：反對宗教的問題，是不是值得我們當做最重要的問題來處理呢？眼前中國最迫切的問題，顯然是民族的危機。如果要說現在是非常時期，那我們得加上一個形容詞，說這是民族生死存亡關頭上的非常時期。現在是應該用最大的力量去對付民族敵人的時候。在這種情形之下，我們是不是還值得分一大部分力量來對付宗教問題呢？我想這倒是很值得討論的一件事，所以要提出這「非常時對宗教的態度」的問題來請教。

——熊實君來信——

一　我們要討論的問題

熊君提醒我們第一次來談宗教問題，我們覺得很高興。熊君對於宗教的見解，在原則上我們認爲是很對的。一般地說來，宗教是人民的鴉片，宗教是不良社會制度的擁護者，這是現在社

會科學上已經確定了的見解，不容人再有疑問的了。

但宗教的作用，在各種情況之下，有各種各樣的表現，確實不是一個簡單的東西，因此，說到我們對宗教的態度，也就不是簡簡單單的「反對」二字可以了事。這並不是說我們現在還要擁護宗教，我們只是要說，反對宗教不是輕輕容易的事。宗教在民衆的生活中，正如熊君所說，是非常根深蒂固的東西，它是社會意識形態中最頑固的一種，它不但和不良的社會制度緊密地結合着，即使制度改變了，它還能夠在民衆中間發生不少的作用，像蘇聯那樣的國家，社會制度是早已變了，但宗教勢力的根絕也才不過是最近兩三年的事。

反對宗教是不成問題的，成問題的只是宗教問題太複雜，太繁難，不知道要用甚麼態度和方法，才能夠有效地對付這問題。這是今天我們要討論的。

二　宗教的各種作用

在這一篇短短的答覆中，我們不能把宗教的各方面問題，都詳細說到，只就熊君所問到的範圍以內說一說。剛才我們已經說過，宗教的作用，在各種情況之下，是各式各樣的。它是不良社

會制度的擁護者，在不良的社會制度裏，處在優勢中的人們是壓迫者。宗教既然擁護這不良制度，對於壓迫者的優勢當然也加以辯護的。事實上它是為壓迫者所利用，替壓迫者服務。但各時代各社會的壓迫者所處的情形不同，他們的壓迫方式也就有差異。因此宗教的作用也就有變化，有發展。

我們現在不能有系統的說明宗教的發展，但有幾點是可以指出來的。譬如對於一國內的勞苦人民，它的主要作用是要發揮那犧牲的說教，要苦難的人們忍受着現世的痛苦，允許他們死後的報酬，這樣，壓迫者的壓迫可以維持，而被壓迫者卻失去反抗的意識了。這是宗教的最普遍的作用。又譬如，在帝國主義的時代，帝國主義者對於殖民地實行侵略時，宗教又有兩種作用。第一，侵略者可於利用宗教的頑固的宗派性，使殖民地國內民衆自相殘殺，帝國主義者就可以從中取利，這在印度回教徒和婆羅門教徒中間，就常常吃這樣的虧。中國新疆的回漢衝突和西藏的兩個喇嘛的爭鬥，都是很好的例子。中國的軍閥內戰雖然不是宗教戰爭，然而被操縱的情形卻和這非常相似。

第二，宗教一方面有頑固的宗派性，而另一方面却又有一種虛僞的世界性，這在一定的情形之下，對於帝國主義侵略行爲也能盡幫忙的作用。凡在一個宗派之下的人，不論國籍，不論身分，宗教在表面上是一律平等的，侵略者藉着這種特點，不妨對於被侵略者所信的宗教加以提倡，使被侵略者發生好感，忘記了侵略者的地位，這就是所謂的煙幕作用。譬如，意大利把阿比西尼亞的「聖城」——阿克森佔領了，意軍却下令要保護阿克森的教堂。東方的侵略者吞蝕了中國的土地，却煞有介事地提倡佛教和孔教。

三 宗教問題是不是重要

宗教的作用已經講過了，現在再來解答熊君最後提出來的問題：在民族危機非常尖銳的當前，宗教問題是不是可以當做最重要的問題呢？關於這問題，本來可以有兩個互相反對的解答。或者說：現在唯一的重要問題只是民族危機方面的，這要用我們的全力對付，其他一切都顧不了，所以宗教問題可以丟在一邊。或者說：民衆受了宗教的痲醉，就沒有抵抗的意識，因此反宗教是最重要的問題之一，要和民族解放同等看待，兩者要並行的做。

但這兩個相反的意見，都是不對的。第一個意見是把民族解放運動看得太簡單化了。它不知道敵人的侵略並不是簡單的行爲，侵略不但在軍事上，政治上，經濟上表現，在文化上，宗教上，敵人也會應用他們侵略的手腕的。看不見這一點，以爲民族解放運動僅僅是一個武裝抗爭的運動，這是近於機械論的錯誤。自然，現在中國最迫切需要的是武裝抗爭，這是眼前最要着重的事，但如果因此便把其他一切放置不顧，那也很有危險。文化或意識形態的作用不是可以輕視的，忽略了民衆習慣最深的宗教問題，也就是漏給敵人一個進攻的空隙。這是不能不注意的事。

第二個意見的錯誤，是把宗教看成獨立作用的東西，不知道每一種形態的宗教都有一定的社會制度做它的根據，每一種方式的宗教政策都和壓迫者或侵略者的主要行動有密切關係。因此，應付宗教問題，應該從它的社會根據上着眼，應該從侵略者的政策上着眼。不這樣去做，要和民族解放運動獨立地並行地反宗教，那結果就和開演講會搗偶像一樣，反宗教既沒有結果，對於民族解放運動也沒有益處。

宗教問題是不能忽視的，因爲侵略者會利用它作爲工具。同時也不能把它獨立起來做，把

它的重要性和民族解放運動並列起來。對於宗教問題的正當看法，是把它和民族運動適當地聯繫起來，並且要從屬在民族解放運動的大目標之下。

四　怎樣辦呢？

在解放民族運動的大目標之下，我們對宗教的態度，應該針對着帝國主義者或國內帝國主義的代理人的侵略政策來做的。

例如：當侵略者利用宗教的宗派性來挑撥民族內部的自相殘殺時，我們對於宗教也就不能取單純的全然反對的態度，我們所要反對的地方必須以宗派性爲中心點，使互相衝突的宗教民衆能結合到民族抗爭的統一戰線上去。

當侵略者或國內的代理者也來提倡民衆所習慣的宗教，想藉此掩飾他們的猙獰面目時，我們所取的態度，是要抓着民衆現實的物質利益，來和侵略者的欺騙對抗，證明宗教的欺騙是怎樣危害了民族的生存。

同是侵略者的工具，但侵略者相互間的衝突矛盾，使得工具中間也有衝突矛盾。被侵略的

殖民地民衆，要能夠善於利用這種矛盾衝突，是很有好處的。例如：東方和西方的侵略者爭鬪是被侵略者的敵人，但因爲前者進攻得太過火了，後者不能不給它以打擊，有時甚至於因此不能不支持被侵略者的抗爭運動，這對於被侵略者多少總是一種好的反抗機會。意國對於阿比西尼亞就是這樣的。在宗教上，這種情形也有時反映出來。西方侵略者的宗教集團，對於中國的民族抗爭運動，有時多少也會取着贊助的方式，雖然這是非常有限的，但在民族抗爭的總目標之下，我們對它就不能如最大敵人一律看待，我們要利用它所給我們的一切機會，加強起抗爭的力量來。

以上幾點，就是我們在非常時的當前對宗教應取的態度。性急的人也許以爲這對於宗教的存在，一時是不能推翻，覺得不滿，但在民衆生活中根深蒂固的宗教，本來不是一下子可以推翻的東西。它和舊社會的一切密切地結合着，反對宗教，也要和變革舊社會取同一步驟，舊社會全然摧毀了的那一天，宗教的根據也才會消滅。在目前，我們變革舊世界的任務是以民族抗爭爲主，因此對於宗教的態度，也只能適應着這任務，着重以上的幾點。

「到學校去」和「到民間去」

——答楊超貞、顧世紅、明若水諸君——

差不多每一個學期終了和開始的時候，我們總要收到幾封關於升學問題的信。但在過去我們都沒有在「讀書問答」裏做過正式的答覆，因爲他們所提出來的問題都很簡單，大抵只是懷疑升學是不是有意義，覺得學校好像是一個「狹隘的籠」，人被關在這個籠裏，就要和社會生活隔絕，離開實踐，使社會失去了一個有用的份子。因此他們問了：「我們是不是應該被關在籠裏呢？」

對於這一類的疑問，我們大抵只是在代郵欄裏簡簡單單的答覆：學校教育雖然有它的缺點，但要說進學校完全無用，這也是不對的。在中國能夠有力量做一個學生，是頗不容易的機會。學校的生活條件，使我們可以求得較高級的理論和知識，我們自己只要善於努力和應用，不見

得完全沒有用處，因此我們並不反對「到學校去。」

有人也許要以爲這是讀書救國論，但我們的意思和讀書救國不同。讀書救國論的口號是「回到書本子上去，」也就是說要我們「兩耳不聞窗外事，一心埋頭讀死書。」但「回到學校去」的人却不一定是回去讀死書。學校裏也有許多「窗外事，」也有許多的實踐，值得我們去「聞，」去做的。實際上，從五四以來，前進的學生們就是不斷地在「聞」着，做着，他們雖然生活在學校裏，然而學生愛國運動却常常是全中國民衆愛國運動的先鋒。「回到學校，」不一定就讀不到活書了，要緊的是自己本身要努力求活，學生運動的歷史裏就有許多能夠求活的同學們的模範了。

有誰要決定完全拋開學校，一直鑽到民間去嗎？這樣的人，我們也一樣地拍手贊成他的英勇。我們不反對，「到學校去，」並不因此就要阻止人們「到民間去，」不，我們還要號召許許多多的人到民間去。但同時也要指出，救國運動是廣汎的，戰線極長，我們承認「民間」的救國運動極其重要，但有誰要輕視學校的救國運動的話，我們也是要反對的，因爲這種偏狹的思想是

會把救國運動限制在很小的一隅上，使它不能夠膨脹，擴大，不能儘最大限度來建立聯合戰線。

我們不能把事情看得太機械，不應該把理想弄得太美化。因爲學校教育有缺點，我們就不到那裏去嗎？那麼，一定要完美無疵的理想國，我們才可以去麼？說學校黑暗，那麼，民間也一樣黑暗。正因爲有黑暗，才有我們向光明的實踐，如果世界都到了至善至美的境地了，那還用得着我們鬥爭嗎？所以，我們說學校裏也有許許多多的實踐，所以我們不必反對「到學校去。」

現在，是九月初旬，學校開學了，在過去了的暑假中間，我們又接到了二三十封發出同樣疑問的信。不過，情形却多少有點不同，一二九，一二一六幾次的學生大運動，影響了我們這班來信的讀者，使他們在這一次的來信裏多了一些內容，他們不再是那樣簡單地咀咒學校教育，却把問題牽連到救亡運動的問題上來了。我們現在只舉出楊顧明三君作爲代表，因爲他們三位讀者的來信，是從三種不同的立場上來發問，大致已可包括了那二三十封信的一切意見，這樣，我們就把這答覆他們三位的信，拿來同時答覆其餘二十多位問者以及有同樣疑問而沒有來信問的讀者諸君吧。

楊君是一位小學校員，他是眞誠地熱心教育，並能理解到教育上的民族解放任務的重要。因爲他十分熱心，於是對於教育的現狀就特別感到不滿。爲要盡量彌補目前教育的缺點，他對於他的學生就「時時刻刻的向他們說時事，並灌輸一些新興社會科學知識，」「可是有的學生暑假後要畢業了，還有的要升學呢，他們爲着升學的前途着想，對於我們的這樣指導，就感覺得不需要，至少是暫時不需要……」這情形使楊君很苦惱，他想要他的學生去做一個民間的救國的戰士，想勸他們不必升學，「中學校裏所學到的東西有什麼用呢！」然而事實却不能如他的希望，他覺得：「這眞使我爲難了，對他們說，不要升學吧，可是他們畢業後做些什麼呢？何況他們有的還有志升學，或家庭要他們升學呢？要他們升學吧，就只有逼他們加緊用功，熟讀死課本，死記投考指南，升學指導之類的書籍，甚或害及他們身心的健康。」楊君的呼聲，無疑的是代表了一般愛護青年的熱心教師們的苦悶的。

顧君是一位高中二年級的學生，他在學校裏曾熱烈地做過救國活動，但是受到了許多刺激，使他灰心了。「辦教育的人給教育染上了很大的污點，同學們受着的壓迫太大了，一部分的

同學又太麻木不仁，不明白自己的任務，不肯積極地參加救亡運動，更有一部分同學（雖然是少數）却顯然幹着漢奸行爲，施行着有力的破壞手段……我差不多也被開除，但這樣的環境，就不開除我，我也不願意在這裏面混了。因爲這樣幹下去沒有意思。……我準備到民間去，貧困的民間一定歡迎着我……」這是顧君在上學期完了時給我們的信。

明君是在這個暑假裏回到家鄉去做了一點救亡工作的。他的信最近才收到，向我們報告了他的經驗。他的感想，和上面楊顧兩君的情形却相反，楊顧兩君是看厭了學校教育，對學校教育失望，而明君却是到民間去走了一轉、吃了民間苦頭，又覺得民衆也沒有辦法：「我曾決心要拋開學校，因爲那裏充滿着太大的阻礙。……但走到民間去看看，情形却更悽慘，要在這裏開展救亡工作，眞比叫石頭走路還難。民衆只知道要飯吃，對於什麼抗日救亡，一點也沒有興趣。學校內救亡運動雖然有阻礙，然究竟還能開展。……」這是明君的失望的嘆息。

前面的三封來信代表了兩種見解、前面的兩封信是反對到學校去，後面的一封是對「到民間去」懷疑。兩種意見似乎是恰恰相反，其實却是由於同一個來源：都是把理想看得太高，把

熱情放縱得太過火，把救亡運動看得太單純容易。是的，這一切缺點，是我們目前一般青年所常有的。我們每每忘記了自己並不是生活在空想的世界裏，而是生活在現實的世界上，我們夢想着純潔高尙的救亡運動的夢境，追求着這夢境，於是碰到了和我們的夢境不同的現實地獄時，我們就表示厭惡，不屑去沾染，這是一種潔癖，前進者的潔癖，然而這潔癖是不對的，要克服汚濁的現實，必須走到汚濁裏去，不然你對於汚濁就無可如何。

楊君是過分的熱愛他的學生們，夢想着他們將來走進純潔高尙沒有壓迫和惡勢力的環境裏，所以不願意他的學生升學，顧君也是抱着一個美的夢想，想找到一片最容易開展救亡運動的境地，於是離開學校，到民間去。然而這樣的理想是走不通的。不是嗎？楊君就已經感到爲難了：「對他們說不要升學吧，可是他們畢業後做些什麼呢？」全中國現在就沒有一塊完全乾淨的土地，學校是這樣，別處也是一樣，那麼，你叫他們到什麼地方去好呢？我們可以說：沒有一塊理想的好地方可去！是的，顧君一定會反駁這句話，說：「可以到民間，民間就是好地方。」而且他也果然去了。但這樣的話，只是表示他還沒到過民間的一種空想。如果他眞的抱着這種幻想，眞的

把民間當做最容易開展救亡陣線的境地，那麼，他後來的失望，一定是可以料得到的。明君不是一個榜樣嗎？

希望太大，失望也就更大，理想太高，跌落下來也就特別重，這都是由於忽視了現實，不知道我們的目標要在現實中去爭取的緣故。

我們要教他們怎樣辦呢？我們要說，厭惡黑暗，離開黑暗，這樣的思想和行爲並不是眞正的前進的行爲，這是逃避，逃避是沒有用的，人總要在社會上生活，你無論如何總逃不出這社會，因此，你不能因爲學校環境不好就逃避到社會上去，也不應該因爲社會環境不好，就一定要羨慕學生。抱着這樣的心思，人是永遠沒有滿足的一天的。已經說過，救亡工作是廣泛的，多方面的，到處都需要人做，你看見學校教育那樣壞，同學們那樣沉悶，那麼，就在這些地方，需要你這前進的人去打破沉悶。你看見民衆麻木不仁，那麼，就在這些地方需要你去想辦法，所以，如果一位學生決心拋棄學校，到民間去，那我們當然要十二分的鼓勵他，但希望他不要抱着太美麗的理想，不要把民間工作看得太容易。如果有一位學生覺得自己需要升學，那我們也不必反對他「到學

校去。——我們只要想想，目前學校裏原來有着的救亡青年，還常常被趕出學校來，他們要回到學校去還不可能，那我們爲什麼要阻止別的前進學生到學校去，使得學校的救亡運動減少一分力量呢？

到學校去，我們也不必反對，只要他不是到死的書本子上去。

到處都可以去，不要對任何地方抱太高的理想，這是我們對許多失望彷徨的讀者們最重要的贈言。但是，單單抱着這一點觀念，還是不夠的，如果沒有正確的工作方法，去克服我們所走進的境地裏的困難，我們還不是同樣會失望？

什麼是正確的工作方法？這不是我們現在的題目範圍內的事情，然而又不能說沒有密切的關聯。我們叫人到民間或到學校去，並不能只叫他去倒罷，要怎樣才不致於倒罷呢？這雖然越出了題目範圍之外，仍不能不在大體上略談一下的。

「不要太理想」——這一句話，我們在決定「到哪裏去」的時候必須要記住，這是前面已經說過的了。其實這同樣的一句話，在我們討論到工作方法的時候，也同樣是一個最重要的原則：

不要太理想，不要太性急地要求馬上實現我們的目標，要切實地看清楚現實環境的情形，針對着那情形一步步地做去，從現實的汚泥中一步步地墾出我們的道路來，這就是我們現在所能說的最高的工作原則。

把話講具體一點吧。譬如說，我們的目標是喚醒和組織周圍的人起來救亡，我們的理想是使他們全都覺悟到自己的責任，一致起來行動。我們是不是隨便到什麼地方，都可以馬上提出救亡的口號來號召呢？如果這樣做，就是太理想，太性急。這樣的做法，十九要碰釘子的。因爲我們的口號雖然很容易馬上叫喊出來，別的人却不一定能夠馬上接受。明君走到民間去的經驗，和楊君在學校裏的成績，就是一個證明。

我們不應該從我們的理想，口號和原則出發，而應該先從周圍的人們自己所關心的利益出發，我們走到他們中間，就要先認眞地了解他們，虛心地爲他們做事，不要因爲他們關心的不如我們的理想，就加以輕視。農民關心吃飯問題，學生關心升學問題，這是他們的生活條件使然，我們應該設法給他們以相當滿足，從這滿足中，使我們和他們中間建立起互信，然後慢慢地引

他們到我們的目標方面。如果我們不從他們自身的利益方面引導他們，卻性急地用不合時宜的口號去強制他們，這不但沒有好處，反而會引起反感。試想想，中國的土地這樣廣大，各地的發展情形是那樣不平衡，民族危機雖然這樣緊迫，然而在邊遠的內地，有些地方的人民也許還不知道日本帝國主義的侵略是什麼，如果對這些人馬上提出抗日的口號，要叫他們過來，這會引起什麼結果呢？

如果一個地方的農民很切迫地要求解決土地問題，那麼，我們不能阻止他們的這種要求，在不防害聯合戰線的限度之內，還應該幫助他們的忙，因為對於這樣的人們，只有叫他們在土地上有了相當的滿足，他們才會感到自己的土地和國家的重要，才會進一步走上救亡聯合戰線上來。（這雖然不一定是最普遍的情形，但至少是一部分的情形。）如果學生們要求升學的工具，你就不能完全反對他們的要求，叫他們不要升學。你應該經常的在一方面給他們幫忙，而在這中間不斷地灌輸一部分的社會科學知識，卽不能把功課完全丟開，把你理想中的東西去勉強代替。如果你是一位努力於救亡運動的學生，你的行動切不可隨時隨地只知道做救亡的

一件事，而對別的同學的日常利益問題完全不注意，因爲只有這些問題才能使你同學羣衆接近，使你不至於和他們脫離。

以上就是工作方法的一個最高原則，也可以說是唯物論的原則，（不太理想，而注重從實際上去推進，）這原則是需要每一位熱心救亡的朋友們加以深深的研究，需要依着各種環境而使它具體化的。不論到學校去也好，到民間去也好，都要緊記着它。

再論「衝進社會」和「回到家庭」

——答張滿生、趙一文君——

（一）

在讀書生活第二卷十二期和第三卷一期裏，我們有兩篇關於婦女問題的文章，一篇是批評陳衡哲女士教女子「不要脫離家庭，而使兒童失去他們的母親」的意見，我們的答覆是要

努力衝進社會，不要成爲家庭的奴隸。另一篇是一位脫離了家庭而沒有辦法生活的女士的特殊問題，我們給她的解答是：如果家庭可以暫時憑依，爲了吃飯，就暫時到家庭裏住一住也不要緊，只要自己能夠努力，不要被家庭周圍的一切同流合污，只要自己能夠利用家庭的地位作爲自己向前的出發點。

在兩篇文章中，我們的意思本來是一貫的，就是說，一個女子在今日生活的目標，始終應該以「衝進社會」爲主，不論是直接衝進去也好，直接衝進去如果不可能，借着家庭做暫時的橋樑也未嘗不可以，只要她能夠堅持着盡她變革社會的一份子的任務。

但如果有人不細心看，就覺得我們兩篇文章的意思好像前後矛盾了。爲什麽在一處說要衝進社會，在另一處又說要回到家庭呢？這是難免要有人疑惑的，所以，我們很早就準備着要再寫一篇文章補充一下，免得引起讀者的誤會。

（二）

恰巧我們最近就接到張君和趙君的兩封信，給我們有這機會來完成我們的準備。張君的

信是對我們的第一篇文章而發的，他的主張是說女子有女子生理上的特性，對於管理小孩的事，也只有女子最適宜，還舉出了蘇聯托兒所幼稚園的例子，證明「女子是有她特殊的個性，而教養孩童也成為她們未來的職業」因此他「以為當一個女子生產之後在她特有的個性之下，做一個短時期的家庭事業，也不為過失，假若她有經濟能力僱用奶媽帶養，而自己有其特殊的才能貢獻於社會，那當然更好了。」

張君最後還替陳衡哲女士辯護了一下，以為陳女士的「腳踏兩條路」的主張，即「不要脫離家庭而使兒童失掉他們的母親，有知識的女子也應該走入社會，以免國家失去女子的貢獻，」和我們的意思沒有什麼差異，以為沒有什麼可以責難的地方。

（三）

趙君的信是對我們第二篇文章而發的。他和張君的意思恰恰相反，他以為我們的意見是「勸那位已出走的娜拉回到家庭去，」以為這是叫人「屈服在舊勢力之下，」這樣，「還談得上什麼主觀的努力？」他說：「當一個在舊勢力底下被壓榨出來的人受夠了社會黑暗的刺激，

看厭了不合理制度的演變，使他醒悟當前社會不是人類永久要過的世界。他從科學理論中獲得一種正確的前進的人生觀與世界觀，以後他一定不能像先前那樣忍受着舊勢力的摧殘了，他也不會學習那些專應付黑暗制度的能力了，（如拍馬之類的事情，）這樣便養成他對於社會的不滿與奮鬥的意志。他如果要推動社會進展，做一個時代的戰士，他便得拋棄了舊的社會制度，走向最尖端的前哨線去，因爲光明的科學理論已經告訴我們：社會的進展，並不祇賴自然客觀條件的成熟。——

他更說爲什麼非拋棄家庭不可，理由是：「我們要拋棄家庭，是因爲家庭和社會關聯的事件，使我們忍受不住了，同時認識透徹了舊勢力的險惡，知道埋在這個沒有生機的環境中，不容易發展我們前進的思想。一個人能若無其事地處在一個環境中生活，他必得具備應付環境的特殊能力，換一句話說，必須受這一個特殊環境條件的限制。這樣一個人的全部身心得不到半點自由，當然永遠沒有發展自己的思想的機會。……」

（四）

現在先答覆張君的疑問，張君的意見，是着眼在男女生理上和心理上的差異，認爲女子有女子的特性，所以教養兒童是她們的責任，「由過去的史蹟甚至未來社會的事實已經很明顯地指示我們，女子是有她特殊的個性，而教養孩童也成爲她們未來在社會生活下一門專有的職業」。這是不是對呢？男女在生理上和心理上的多少的差異，我們當然不能否認，但我們要注意的是，解釋一件社會上的事情，是不能太着重生理學和心理學的法則的。社會的事件主要的是依從社會的法則，我們要把社會的現實事件做基調，尤其是要注重當前的問題，才能夠得到具體的合法的解決。

如果單靠生活來說明，我們當然可以斷定女子不論在過去現在未來都是教養兒童的專家，但可惜人類社會不是這樣單純，一個兒童的教養，決不是生下來一兩年的事，由生下來一直到十三四歲甚至於成人，都可以說是在教養的過程中，我們能夠這樣看，就可以知道兒童的教養並不完全是女子的專業，至多只能說，在兒童一兩歲以內，也許需要女子多做點事，但兩三歲以後的教養，就不限於女子了。以蘇聯來說，兒童的託兒所時代也許可以說是多半由女子管理，

（嚴格地說起來，託兒所的事業也不是家庭的事，而是社會的事業了，）但較大的兒童的教育，流浪兒童的訓練等，就常常是男子來做的，我們不必找統計，只要看看電影「生路」和童話「錶」（魯迅譯，）就可以知道了。

在中國，眼前的實踐需要，更不能用生理的解釋來一概而論。舊社會逼着女子做家庭的奴隸，這決不是生理的原因可以解釋的。中國需要打破舊社會制度，需要民族武裝解放，這些事情，女子也應該起來負一部分責任，也必須要有女子出來參加，民族戰線上也才可以增加一份偉大的力量，我們希望婦女們努力衝進社會，目的不外是這樣的。

我們並不是說，婦女一旦去照料小孩子，就是「回到家庭，」離開社會，這是張君的誤解。我們的意思是說，照料小孩的責任，一部份也得要歸男子來負，同時不論男子或女子，他們都應該時時刻刻注意到社會的問題，時時刻刻要爲着危迫已極的民族社會做點事。我們不能等到她有了經濟能力僱用奶媽「帶養，」才來用自己另外的能力貢獻於社會，也不能像陳衡哲女士所說的，一定要有「智識的女子，」才應該走入社會。反之，我們當前的生活，是要以民族解放和

推進社會爲大前提，教養小孩是有了餘力之下才來做的事，這種主張，並不是過火，因爲在社會問題不能解決的當前，有不知若干的婦女們，就是眞心要想教養一下自己的兒女，也不可能呀。

總之，今日的婦女，不能站在個人主義的立場上，只把自己的兒童看得太重，社會的事業卻要等到「有了奶媽」才去幹；也不能站在保守現狀的立場上，只圖在有餘力的時候，來給社會一點「貢獻」而不肯積極出來參加社會的活動。

陳衡哲女士的「脚踏兩條路」的主張，看起來和我們的意思似乎沒有兩樣，其實她的脚還是在家庭方面踏得重一點，在社會方面的脚，她只允許有智識的女子去踏，換一句話說，一無智識」的女子，就可以不必衝進社會，只要終身做一個孩子的母親就算了。我們並沒有要加她什麼罪名，但說她的意見是站在保守的立場上，主張「回到家庭」的，也不見得就是寃枉。

（五）

現在再答趙君的疑問：趙君對於我們的意思，完全是一個誤解。自然，使他發生誤解，這責任不能不歸我們來負，因爲我們沒有把文章做得很清楚。現在就不能不解釋一番。

我
的社會
可以知
住一住
不是不
麼不可
我
進是什
在舊社
不要說
回到舊
之下壓

民族的解放還有希望嗎?

張君以爲在舊社會下受着黑暗勢力的壓迫，失去自由，「就沒有發展自己思想的機會，一其實一個前進的人，就是要鑽在舊勢力漩渦中，才能夠磨鍊出抗爭的本領來，自然，要緊的仍是自己要眞正前進，眞正能夠奮戰罷了。

（六）

總結起來，我們的意思，就是這樣的：

第一，現在的婦女們也應要努力衝進社會，改變社會的任務在目前中國應該看做首要的事，自己的兒童的教養不妨看做第二位。這一部分責任是男女可以共同分担的。

第二，「衝進社會」是要眞正衝進去，不能等待有經濟能力，更不必限於「有智識的女子」，就是「無智識」的女子，也得要努力衝進去，況且無智識，又是用什麼來定標準呢?是不是一定要像衡哲女士那樣能著書，能當教授的，才算有智識呢?如果這樣，那恐怕中國百分之九十九的女子都只好進家庭去了。然而據我們所知，要衝進社會，最英勇的恐怕不是衡哲女士一流的人，

而是一般勞苦羣衆中的婦女。

第三，衝進社會就是要和舊社會的惡勢力作戰，就是要努力於民族解放的整個工作。在這裏，不應該害怕正面和惡勢力衝突，不應該存「拋棄一切」的逃避思想，而應該認清楚現實，就是自己的周圍勇猛地作起戰來。